Cecilia Tohăneanu

EPISTEMOLOGIA ISTORIEI

e o

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ

CECILIA TOHĂNEANU

EPISTEMOLOGIA ISTORIEI
între mitul faptelor şi mitul semnificaţiilor



CECILIA TOHĂNEANU

EPISTEMOLOGIA ISTORIEI

între mitul faptelor
şi mitul semnificaţiilor



<30

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1998

Redactor: DINU GRAMA
Tehnoredactor: CARMEN FLOREA

ISBN: 973-44-0233-1

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE

Alături de pragmatism şi fenomenologie, şcoala analitică reprezintă cea de-a treia mare orientare filosofică a secolului XX. Natura preocupărilor şi a interogaţiilor ei precum şi stilul său de filosofare o definesc ca o teorie a ştiinţei; o teorie avînd ca obiect legitimarea sau întemeierea cunoaşterii umane, începînd cu diversele discipline fizice şi terminînd cu istoria, sociologia, morala, politica sau dreptul.

Lucrarea de faţă îşi propune să contureze cadrul general în care a evoluat dezbaterea analitică a problemei naturii şi a statutului epistemologic al cunoaşterii istorice. Concluzia la care am ajuns, urmărind coordonatele majore ale unei asemenea evoluţii — respectiv, acele contribuţii filosofice care au marcat o schimbare de perspectivă în modul de a pune întrebări şi a concepe soluţii — este aceea pe care titlul cărţii încearcă să o sugereze. Un titlu ce vrea să semnifice dilema cu care se confruntă epistemologia actuală a istoriei, ca urmare a subminării paradigmei neo-pozitiviste sub presiunea "noului val" istoricist: ori acceptăm că faptele sînt dependente de -schemele noastre conceptuale, adică inseparabile de semnificaţia lor "pentru noi", riscînd astfel consecinţele unui reducţionism "textualist" — asimilarea istoriei cu arta sau literatura şi contestarea posibilităţii ei de a-şi întemeia propriul discurs; ori menţinem postulatul neutralităţii ontologice a faptelor, dar atunci ajungem înapoi la fundaţionalism şi obiectivism — interpretarea reducţionistă a istoriei în termenii ştiinţelor fizice. Problema dacă şi în ce măsură este posibilă depăşirea acestei dileme, continuă să rămînă controversată. A depăşi alternativa relativism-

obiectivism presupune concilierea dimensiunilor normativ-metodologice şi perspectivale (interpretative) ale cunoaşterii istorice într-o teorie unitară, avînd semnificaţia unei ontologii critice a istoriei. Adoptînd aşa-numita "strategie a concilierii," demersuri recente din filosofia analitică americană îşi propun să justifice ideea de epistemologie a istoriei ca ontologie critică.

Referinţele la autori de o altă formaţie decit analitică, respectiv, Paul Ricoeur şi Raymond Aron, le-am găsit relevante pentru încercarea acestor gînditori de a descoperi compatibilităţi între cele două tradiţii filosofice, fenomenologic-hermeneutică şi analitică, ştiut fiind că, de cele mai multe ori, dialogul acestor tradiţii s-a redus la sublinierea divergenţelor dintre ele.

Perspectiva din care am văzut tratarea subiectului acestei lucrări este, fără îndoială, una dintre cele posibile. A decela axul în jurul căruia s-a desfăşurat dezbaterea analitică a chestiunilor justificării istoriei ca formă de cunoaştere constituie o întreprindere dificilă, ale cărei riscuri am îndrăznit, totuşi, să mi le asum. Tentativa mea a fost încurajată de sprijinul oferit cu generozitate de profesorul american Tom Rockmore, de a cărui colaborare am avut şansa să beneficiez şi căruia îi sînt recunoscătoare. Datorez, de asemenea, mulţumiri profesorilor americani Joseph Margolis şi John J. Compton care au avut amabilitatea de a-mi pune la dispoziţie cîteva dintre lucrările lor cele mai reprezentative. Şi, nu în ultimul rînd, profesorului Ilie Pârvu, pentru observaţiile valoroase la manuscrisul acestei cărţi dar, înainte de toate, pentru faptul de a fi îndrumat şi susţinut de-a lungul anilor eforturile mele profesionale.

AUTOAREA

INTRODUCERE

IDEEA DE FILOSOFIE A ISTORIEI

"Istoria" desemnează deopotrivă devenirea umanităţii şi studiul sau ştiinţa acestei deveniri. în ambele ei sensuri, ea a tăcut obiectul reflecţiei filosofice: ontologice şi, respectiv, epistemologice. In calitate de ontologie, filosofia şi-a asumat o funcţie teoretică — aceea de a explica procesul istoric în ansamblul său. Ea şi-a revendicat în acest fel statutul unei cercetări "de ordinul întîi", adică al unei forme de cunoaştere directă a realităţii istorice. Epistemologia şi-a asumat, dimpotrivă, atribuţii meta-teoretice, considerîndu-se o disciplină de "ordinul doi", menită să analizeze condiţiile posibilităţii ştiinţei istorice.

Cele dintîi preocupări propriu-zise de filosofie a istoriei sînt de natură ontologică şi aparţin epocii moderne. Doctrinele lui Vico şi Herder, dar mai ales cele ale lui Hegel şi Comte sînt reprezentative pentru acest gen de reflecţie — teoretică — asupra devenirii umane. Construcţii ontologice asemănătoare aveau să mai fie elaborate de Marx, iar apoi, în secolul nostru, de Spengler şi Toynbee, precum şi de Lukăcs. Teoriile de acest tip se circumscriu aşa-numitei filosofii "speculative" a istoriei. Nota lor comună este încercarea de a descoperi esenţa schimbărilor sociale şi de a demonstra că istoria are un sens sau un curs de desfăşurare predictibil.

Identificîndu-şi obiectul de studiu cu acela al istoricului practician, filosoful "speculativ" şi-a propus însă să depăşească abordarea fragmentară a acestuia, pentru a ajunge la principii sau patternuri generale care să dea seamă de procesul devenirii umane în ansamblul lui. Diferenţa dintre interpretarea sa şi aceea a istoricului în sensul convenţional al termenului este una de perspectivă: o perspectivă a întregului şi, respectiv, una fragmentară şi limitată orientează interogaţia asupra unuia şi aceluiaşi obiect.

Gînditorii angajaţi efortului ambiţios de a formula o interpretare globală a procesului istoric au conceput acest proces în termeni foarte divergenţi. Pentru unii, el apare ca un progres neliniar spre o fază viitoare fundamental superioară, pentru alţii, el urmează un curs ciclic; unii susţin că schimbarea socială se conformează unor principii cauzale similare celor puse în evidenţă de ştiinţele naturii, alţii, dimpotrivă, văd această schimbare în termenii noţiunilor intenţionale; în sfîrşit, istoria este interpretată ca un rezultat fie al unei ordini necesare, fie al jocului întîmplării sau al libertăţii.

Dincolo de divergenţele de acest fel, opinia comună filosofilor "speculativi" ai istoriei este că teoriile lor aparţin unei ramuri de studiu "de ordinul întîi": aceleia care tratează în mod nemijlocit, deşi dintr-un punct de vedere *Olimpian,* evenimentele din sfera vieţii umane.[1] Această convingere implică o anume înţelegere a relaţiei filosofiei cu ştiinţa istoriei. Ideea că ambele au acelaşi obiect de investigaţie conduce la concluzia identităţii celor două discipline: filosofia ar fi o formă de cunoaştere, ca şi

[1] Patrick Gardiner (ed.), *The Philosophy of Hi.story,* "Introduction". Oxford University Press. 1974. p. 1.

istoria. De unde vine atunci acuzaţia de speculativism adusă teoriilor istorice? Deşi se reclamă o disciplină "de ordinul întîi", filosofia de tip speculativ îşi revendică, de fapt, un statut epistemologic privilegiat în raport cu istoria. Principiile sau legile generale menite să facă inteligibil procesul istoric au pentru ea semnificaţia unor enunţuri *prime* , exprimînd, deci, adevăruri necesar-universale (sau absolute). Or, îndată ce interpretăm noţiunea de principiu în sensul ei "tare", de enunţ *prim,* înseamnă că nu mai putem vorbi de identitatea celor două forme de cunoaştere, ci, dimpotrivă, de o prioritate logică a filosoflei faţă de istorie. Aceasta din urmă ar fi constrînsă să asume principiile şi categoriile filosofice drept puncte de plecare indiscutabile ale investigaţiilor ei, încălcarea lor făcînd discursul istoric iraţional sau incoerent.

Prin construcţiile lor ontologice, Vico, Herder şi Hegel au făcut ca istoria să intre pentru prima dată în sfera preocupărilor teoretice. Se poate spune că noţiunea de istorie în sensul de modalitate *sui generis* a mişcării temporale se naşte odată cu epoca modernă. "Probabil singura şi cea mai mare descoperire filosofică a modernităţii, notează teoreticianul american Joseph Margolis, este ideea de istorie ca formă de schimbare aparţinînd doar lucrurilor de o anumită *natură,* capabile de o astfel de schimbare."[2] Dacă grecii antici asimilau devenirea socială cu simpla schimbare, ignorînd posibilitatea existenţei unui timp istoric distinct de cel fizic, gînditorii moderni subliniază contrastul dintre sfera evenimentelor şi proceselor naturale, pe de o parte, şi aceea a gîndirii şi

[2] Joseph Margolis, *Historied Thought, Constructed World. A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium,* University of California Press, 1995, p. 183.

acţiunii umane, pe de altă parte. Semnalînd că lumea istorică are o structură intenţională, ei insistă asupra faptului că o astfel de lume nu poate fi inteligibilă decît în termenii unor concepte şi metode specifice. Presupoziţia intenţionalităţii universului uman avea să-i antreneze, din păcate, în direcţia teleologismului; teoriile lor susţin mirajul unei ordini finale absolute ce ar putea fi dezvăluită în procesul istoric. Aşa cum am arătat, filosofii le clasice ale istoriei pretind să fi descoperit, dincolo de aparenţe, raţiunea însăşi a destinului umanităţii şi să fi prevăzut, într-o formulă unică, sensul evoluţiei sociale.

în perioada modernă, reflecţia filosofică îşi propune mai degrabă să surprindă esenţa şi semnificaţia schimbărilor istorice, decît să clarifice natura istoriei ca formă de cunoştere. Filosofia istoriei se vrea în primul rînd o ontologie sau o teorie generală a devenirii umane. Sistemele ontologice elaborate în această perioadă conţin însă şi importante sugestii metodologice. Ele se vor regăsi, la începutul secolului nostru, în opera acelor filosofi care, abandonînd ambiţiile speculative ale predecesorilor lor, au optat în favoarea unei teorii critice a istoriei: Dilthey, Rickert, Simmel şi M. Weber.

Proiectul lor kantian al legitimării cunoaşterii este mai puţin pretenţios decît cel al autorului filosofiei critice. Aceşti gînditori nu-şi propun să elaboreze o teorie a întregii cunoaşteri, ci doar a aceleia socio-umane. Prima este considerată, de altfel, imposibilă în virtutea diferenţelor dintre natură şi spirit. De aici, şi separarea făcută de Dilthey între "ştiinţele spiritului"*(Geisteswissenschaften)* şi "ştiinţele naturii" (*Naturwissenschaften).* Dacă lumea umană este esenţialmente diferită de universul natural — ea dovedindu-se a fi astfel prin prezenţa intenţionalităţii —

înseamnă că şi cunoaşterea acesteia are caracteristici distincte. Cercetarea particularităţilor acestui gen de cunoaştere devine pentru aceşti filosofi o preocupare centrală. Ştiinţa istoriei, existînd încă de la greci, este supusă acum unei reflecţii teoretice, în cadrul mai larg al analizei "ştiinţelor spiritului". Cu alte cuvinte, ea este discutată ca problemă epistemologică.

Dilthey, Rickert, Simmel şi M. Weber propun, aşadar, prima teorie epistemologică propriu-zisă a ştiinţelor socio-umane.* Crearea unei teorii unitare a "ştiinţelor spiritului" a avut o dublă motivaţie. Pe de o parte, ea urmărea respingerea metafizicii dogmatice sau speculative a istoriei. Dilthey a sesizat că pretenţiile nelimitate ale acestei metafizici de a prinde într-o reţea de concepte şi a prevedea devenirea inepuizabilă a vieţii erau în total dezacord cu ştiinţa, care le opunea rigoarea cercetărilor şi certitudinea rezultatelor sale[3]. Pătruns de pozitivismul timpului său, Dilthey considera că filosofia trebuie să fie ea însăşi ştiinţifică, iar pentru aceasta este nevoită să ramînă în contact fie cu ştiinţele naturii, fie cu cele ale spiritului. Concentrîndu-se asupra celor din urmă, el intenţionează o reconstrucţie critică a acestora în termenii unor concepte

Deşi analiza explicită a fundamentelor ştiintei istorice aparţine lui Dilthey, unele sugestii epistemologice fuseseră avansate cu mult înainte în cadrul unor teorii speculative asupra devenirii umane. Vico, de pildă, considera că soluţionarea problemei cunoaşterii istorice depinde de recunoaşterea faptului că subiectul însuşi produce obiectul. Omul poate înţelege istoria întrucît aceasta este rezultatul acţiunilor lui. Teoria sa epistemologică incipientă a istoriei se fundamentează pe o concepţie despre fiinţa umană ca agent istoric.

[3] Raymond Aron, *Lui philosophie critic/ue de ihistoire,* Librairie philosophique. J. Vrin. 1969, p. 23.

specifice, diferite de conceptele ştiinţelor fizice. în acest sens, demersul său poate fi considerat o continuare a criticismului kantian; filosofia critică a istoriei apare ca o încercare de întemeiere a cunoaşterii istorice prin detaşarea ei de orice metafizică.

Pe de altă parte, în ciuda înclinaţiilor antimetafizice şi a climatului scientist al epocii, Dilthey refuză să transpună modelul raţionalităţii fizice la domeniul istoriei. Scopul lui nu este să prescrie acestei forme de cunoaştere normele obiectualităţii fizice, ci să descifreze caracteristicile şi originalitatea ei în raport cu ştiinţele naturii. Realizarea acestui scop 1-a condus însă spre metafizică. Apelul la filosofie s-a dovedit a fi inevitabil: o logică originală a ştiinţei istorice nu era posibilă, în opinia lui Dilthey, decît plecînd de la trăsăturile specifice ale realităţii socio-umane. Teoria cunoaşterii istorice trebuia fundamentată, deci, pe o metafizică distinctă, aceea a lumii umane, respectiv pe o filosofie a omului ca fiinţă istorică. Această filosofie este menită să confere unitate ştiinţelor spiritului, făcîndu-le în acelaşi timp conştiente de natura lor.

Rezistînd fascinaţiei exercitate de ştiinţa naturii, Dilthey nu-şi propune să arate în ce măsură ştiinţele spiritului pot atinge idealul obiectivităţi! fizice. Dimpotrivă, criticindu-i pe cei care resping aceste ştiinţe în forma lor actuală, sau care vor să transpună procedeele naturaliste în sfera vieţii umane, el vrea să înţeleagă aceste ştiinţe aşa cum sînt. Tezei pozitiviste a unităţii metodologice a ştiinţei, Dilthey le opune cerinţa adaptării metodelor la diversitatea obiectelor. El atrage atenţia asupra faptului că ştiinţele spiritului au de urmat o altă cale decît aceea a ştiinţelor naturii: întrucît unitatea celor dintîi rezidă în omul însuşi,

înţelegerea acestuia, a operelor şi a istoriei lui reclamă concepte şi metode specifice. în lumea socială şi istorică "jocul cauzalităţii" din natură este înlocuit de "jocul motivelor şi al scopurilor". Acestea formează ceea ce Dilthey numeşte latura "interioară" a fenomenelor, spre care nu am avea acces decît printr-un gen de introspecţie şi nicidecum prin procedeele ştiinţei.[4]

Teoria neokantienilor şi mai ales a lui Dilthey avea să influenţeze întreaga dezbaterea filosofică ulterioară privind statutul epistemologic al ştiinţei istorice. în primele decenii ale acestui secol, Collingwood dezvoltă cu noi argumente ideea istoriei ca modalitate *sui generis* de cunoaştere. Concepţia lui Collingwood, continuînd tradiţia "umanistă" de interpretare a istoriei, nu rămîne, însă, fără răspuns. Reacţia critică va veni din partea neo-pozitiviştilor: Cari G. Hempel intervine în dezbaterea asupra fundamentelor ştiinţelor socio-umane, marcînd debutul filosofiei analitice a istoriei.

Dacă pentru neo-kantieni critica gîndirii istorice nu a presupus eliminarea metafizicii, reflecţia lor meta-teoretică fiind, dimpotrivă, întemeiată pe o ontologie a fiinţei umane, şcoala analitică, cel puţin în stadiul empirismului logic, rupe complet cu orice metafizică şi face din filosofia critică ceea ce am numit o cercetare "de ordinul doi", adică *(j*> preocupare esenţialmente meta-teoretică. Analiştii separă în mod tranşant între aşa-zisele *probleme de fapt* şi *de drept* ale cunoaşterii. Primele ar ţine de competenţa disciplinelor empirice, ultimele ar intra exclusiv în atribuţiile filosofiei. Astfel, chestiunile factuale

[4] W. Dillhey, *Delimitarea ştiinţelor spiritului,* în Caiet documentar 6/1977, Institutul de Teorie Socială, Academia Română, Bucureşti, pp.215-216.

ale istoriei ar trebui să fie soluţionate doar de specialist, prin intermediul metodelor ştiinţifice. Dacă istoricul este singurul în măsură să ridice întrebări în interiorul disciplinei lui, în schimb, el nu poate aborda probleme despre natura acestei discipline. Asemenea probleme, vizînd justificarea istoriei ca formă de cunoaştere, sînt considerate de analişti ca fiind de natură strict meta-teoretică, clarificarea lor revenind filosofiei. Odată cu empirismul logic, chestiunile ontologice sînt excluse din sfera filosofiei istoriei. Considerate irelevante sub aspect teoretic, problemele referitoare la determinism, la natura realităţii umane şi sociale sînt eliminate ca lipsite de sens. Filosofia nu se mai interesează de cercetarea trecutului umanităţii, nu se mai ocupă de lumea istorică, ci de analiza conceptelor prin care această lume este descrisă şi explicată de istoric. Ea urmăreşte să elucideze presupoziţiile ce stau la baza explicaţiilor istorice, argumentele şi genul de dovezi pe care se sprijină afirmaţiile istoricului. Funcţia ei "terapeutică" — aceea de a înlătura reziduurile metafizice ale istoriei, prin dezvăluirea şi eliminarea ambiguităţilor şi a opacităţii specifice termenilor generali — este, în ultimă instanţă, o funcţie distructivă. Ea anunţă sfîrşitul metafizicii şi/sau al ontologiei istoriei. Filosofului i se cere să renunţe la pretenţia de a dispune de mijloace care i-ar permite dobîndirea unor cunoştinţe inaccesibile istoricului. Analiştii acuză teoriile speculative de imprecizie conceptuală, de nesocotirea faptelor de natură să le contrazică afirmaţiile, precum şi de întemeierea lor pe supoziţii *a priori,* nesupuse unui examen critic. în mod justificat, ei obiectează autorilor lor faptul de a fi presupus existenţa unor principii universale ale naturii umane sau ale societăţii cu rol de fundament ultim al explicaţiei istorice. Consecinţa a fost.

din păcate, aceea că, odată cu respingerea unor asemenea principii, a fost aruncată peste bord ideea însăşi de ontologie a istoriei. în stadiul ei neo-pozitivist, filosofia renunţă la pretenţia de a fi o cunoaştere directă (şi totalizatoare) a realităţii istorice. în schimb, ea îşi arogă dreptul de a formula o teorie generală a cunoaşterii umane şi, în calitate de epistemologie, ea îşi exercită rolul de "tribunal al raţiunii", analizînd şi evaluînd rezultatele cercetării factuale. Părăsind *fiinţa* (realitatea) istorică, filosofia se angajează demersului invers: plecînd de la rezultatele investigaţiei empirice, respectiv de la explicaţiile sau argumentele istoricilor, ea vrea să stabilească în ce măsură acestea satisfac ceea ce ea consideră a fi unicul criteriu al obiectivităţii — anume, întemeierea lor pe date şi fapte de observaţie. Fiind în principal logicieni*, analiştii sînt preocupaţi de cercetarea argumentelor istorice sub aspectul formei sau al structurii lor, şi nu al conţinutului. Hempel, Popper, M. White sau E. Nagel analizează logica argumentului în general, fiind interesaţi de explicaţia istorică în calitatea ei de explicaţie şi nu pentru că ea este istorică. Urmînd modelul ştiinţelor naturii, ei procedează la reconstrucţia conceptuală a discursului istoric, făcînd abstracţie de natura *fiinţărilor* la care se referă acest discurs

De aici, şi numele de *empirism logic* suh care este cunoscută şcoala analitică în stadiul ei pozitivist (primele decenii ale secolului). Am convenit să utilizăm formula epistemologie tradiţională pentru referinţele noastre ulterioare la această etapă din evoluţia filosofiei analitice a istoriei. Ceea ce o defineşte, este ataşamentul faţă de idealul kantian al unei teorii autonome a cunoaşterii, faţă de credinţa în posibilitatea legitimării transcendentale (sau *liniare*) a ştiinţei. Prin formula de mai sus, vrem să o distingem de ceea ce am numit noua epistemologie, post-pozitivistă, a istoriei (subiect al celei de-a treia secţiuni a lucrării de faţă).

(interogaţia privitoare la natura ontosului socio-uman fiind considerată o pseudo-problemă, este respinsă).

în articolul «The Function of General Laws in History» (1942), Hempel expune teoria *noinologică (covering-law model)* a explicaţiei drept alternativă la modelul *înţelegerii* sau empatiei susţinut de Collingwood, dar şi ca o replică la teoriile speculative despre istorie. Asemenea lui Popper, el urmăreşte să separe istoria de filosofie, considerînd că orice încercare de teoretizare sau de depăşire a faptelor particulare este generatoare de speculaţie sau pseudo-cunoaştere. Cerinţa unei explicaţii istorice adecvate ar fi întemeierea ei pe legi generale testabile experimental — de unde, şi denumirea de *nomologic* dată modelului Hempel-Popper. Evitarea apelului la intuiţie şi imaginaţie şi utilizarea metodelor experimentale constituie pentru adepţii acestui model condiţii obligatorii ale posibilităţii istoriei ca ştiinţă. Empiriştii logici caută să repună istoricul şi filosoful în rolurile atribuite acestora de Aristotel: cel dintîi trebuie să se ocupe de particular, cel din urmă, de universal. De altfel, istoricii înşişi îşi asumaseră deja acest rol. Idealurile şcolii "metodice" (pozitiviste) a lui Ranke au orientat cercetarea trecutului începînd cu jumătatea secolului XIX şi pînă în primele decenii ale secolului nostru. Regulile metodice stabilite de Ranke nu fac altceva decît să proclame faptul istoric drept unic obiect al cunoaşterii trecutului iar documentul scris drept unica sursă a acestei cunoaşteri. La rîndul lor, filosofii analişti şi-au arogat dreptul de a stabili norme ale obiectivităţii cu pretinsă valoare universală, cărora ar trebui să li se conformeze orice disciplină empirică. Explicaţia noinologică este decretată drept

singura modalitate de a da seamă de faptele şi evenimentele istorice.

Modelul nomologic avea să provoace, totuşi, serioase controverse în rîndul analiştilor. Apărat de unii (E. Nagel, de pildă), el va fi revizuit între alţii, de M. Mandelbaum şi P. Gardiner, pentru ca, sub influenţa lui Collingwood, unii filosofi să formuleze critici drastice la adresa lui şi, în general, a interpretării "naturaliste" a istoriei.

Atacul cel mai sever, vizînd deopotrivă modelul original şi diversele lui variante, vine din partea lui William Dray. Argumentînd imposibilitatea ca o explicaţie de tip hempelian să dea seamă de orice eveniment istoric, Dray propune ca alternativă modelul *raţional,* care pleacă de la supoziţia că lumea umană este înainte de toate o lume a semnificaţiilor. Opţiunea sa marchează desprinderea şcolii analitice de pozitivism şi deplasarea ei spre hermeneutică sau, mai general, spre perspectiva "umanistă" de interpretare a ştiinţelor socio-umane. (Dray avea să rupă însă doar cu pozitivismul, continuînd să rămînă ataşat ideii normativiste de teorie a cunoaşterii).

Se poate spune că disputa între orientarea "umanistă" şi "naturalistă" din filosofia analitică a istoriei are ca puncte de plecare lucrarea lui Collingwood *The Idea of History* (1946) şi articolul lui Hempel menţionat deja. Aproape întreaga literatură de filosofie analitică a istoriei de pînă în ultimele decenii se ocupă de logica explicaţiei istorice. Ea pune în evidenţă controversele dintre cele două orientări privitoare la tipul de raţionalitate (ştiinţifică ori umanistă) în termenii căreia ar trebui definită cunoaşterea istorică. în această confruntare, fiecare dintre părţi o acuză pe cealaltă de faptul de a-şi fi arogat privilegiul interpretării

adecvate a acestui tip de cunoaştere. May Brodbeck, de exemplu, adeptă a teoriei hempeliene, nu contestă atît dreptul istoricilor la "reconstrucţia imaginativă" a trecutului, cît mai ales pretenţia că o asfel de activitate ar produce o explicaţie istorică. Căci, în opinia ei, noţiunea de "explicaţie istorică" este improprie: nu există altceva decît explicaţia ştiinţifică a evenimentelor istorice, iar respingerea acesteia este considerată un atac la adresa oricărei ştiinţe a omului şi a societăţii.[5] Nici criticii modelului nomologic, pe de altă, parte, nu exclud aplicabilitatea acestuia în anumite situaţii. Dray nu contestă în principiu explicaţia de tip hempelian, în schimb, refuză să accepte că nici o alternativă la aceasta nu este posibilă. Studiul istoriei, spune el, este motivat de o "curiozitate umană": aceea de a "descoperi şi reconstrui imaginativ viaţa oamenilor din alte timpuri şi locuri". Aşa cum este utilizat în mod curent de istoric, termenul *explicaţie* ar avea, deci, o semnificaţie specială, care nu implică referinţa la legi *covering*. Ceea ce Dray reproşează teoreticienilor hempelieni, este ignorarea acestei semnificaţii, de natură să ridice o "barieră conceptuală în calea istoriografiei de orientare umanistă[6]. Dincolo de obiecţiile reciproce, Hempel şi Dray "se întîlnesc" pe terenul epistemologiei normativiste. Amîndoi sînt preocupaţi să arate cum trebuie să fie şi nu cum este cunoaşterea istorică, pretinzînd.

• May Brodbeck. "Explanation. Prediction, and Imperfect Knowledge". apud Louis Mink, "The Aulonomy of Historical Understanding", in William Dray (ed.), *Pliilosopliical Aruilysis wkl History,* Harper and Row, Publishers. New York, 1966. p. 163.

[6] William Dray. "The Historical Explanation of Aclions Reconsidered", in Patrick Gardiner (ed.). *The Pliilosophy of History.* Oxford University Press, 1974. pp. 88-89.

fiecare, că oferă istoricului idealul de explicaţie spre care ar trebui să tindă.

Epistemologia lor (şi, în general, epistemologia tradiţională a istoriei) se doreşte a fi o meta-iştorie. Sensul termenului *meta* este însă cu totul diferit de acela pe care îl vizau filosofii clasici ai istoriei: aici, el desemnează transcendentalul, respectiv condiţiile care fac posibilă cunoaşterea istorică; în teoriile ontologice clasice, el semnifică transcendentul, adică principiile care definesc esenţa realităţii socio-umane. Filosofia speculativă vizează probleme interne istoriei, pretinzînd totodată să treacă "dincolo" de enunţurile factuale ale specialistului, spre formularea legilor universale ale evoluţiei umanităţii. în ciuda acestei diferenţe, ambele concepţii sînt tributare ideii aristotelice a filosofiei *prime,* reduse însă la epistemologie şi, respectiv, la ontologie. Aderarea la teza privilegiului cognitiv al filosofiei este răspunzătoare de dificultăţile pe care le implică atît o epistemologie a istoriei lipsită de fundamente ontologice, cît şi o ontologie a istoriei lipsită de constrîngeri epistemice.

Incepînd cu anii '60, ideea epistemologiei normativiste găseste o tot mai slabă susţinere din partea analiştilor. Puţini se mai lasă convinşi că filosofia poate prescrie istoriei şi oricărei discipline empirice norme universale ale ştiinţificităţii. Eşecul reconstrucţiilor logice ale istoriei avea să demonstreze că problema cunoaşterii istorice nu poate fi soluţionată doar prin mijloace analitice, clarificarea ei presupunînd o concepţie despre subiect înţeles ca *fiinţă-uixiana-ui-liime* şi nu ca principiu epistemologic. Autori de formaţie analitică precum Joseph Kockelmans, Tom Rockmore sau Joseph Margolis subliniază necesitatea fundamentării epistemologiei istoriei

pe o teorie a existenţei umane. Ideea "simbiozei" între chestiunile *de ordinul întîi* si cele *de ordinul doi* atrage atenţia asupra faptului că legitimarea unei discipline empirice cum este şi istoria nu poate face abstracţie de natura particulară a domeniului asupra căruia ea tematizează. Realitatea socio-umană începe să redevină treptat obiect al investigaţiei filosofice, iar ontologia istoriei, o teorie a lumii umane. Prejudecata scientistă a neutralităţii metafizice a discursului istoric este părăsită, cei mai mulţi analişti fiind de acord că acest discurs este "informat" şi condiţionat de o bogată înţelegere pre-ştiinţifică a *lumii-vieţii.* Dezbaterile recente relevă preocuparea lor de a răspunde la întrebarea *dacă şi în ce mod fdosofii îşi aduc o contribuţie la cunoaşterea realităţii istorice.* Abandonînd credinţa că această realitate este accesibilă exclusiv specialistului, deci, prin mijloace strict ştiinţifice, analiştii (sau unii dintre ei) susţin că există şi un mod "filosofic", pre-teoretic şi nu doar unul teoretic de abordare a lumii umane. Asistăm astfel la o reevaluare a experienţei comune şi a limbajului ei drept cadru sau pre-condiţie tacită a cunoaşterii trecutului şi a legitimării rezultatelor acestei cunoşteri. Epistemologia actuală încearcă să dea seamă deopotrivă de aspectele ştiinţifice (pozitive) şi umaniste (metafizice sau interpretative) iile istoriei.

Dacă unii analişti s-au angajat efortului constructiv de a regîndi, din această dublă perspectivă, întreaga problematică a întemeierii cunoaşterii, alţii, plasaţi pe poziţiile *noului istoricism,* au abandonat complet chestiunile legitimării. Cea mai radicală opţiune este exprimată de filosofii americani Feyerabend şi Rorty. Ei proclamă sfîrşitul epistemologiei tot aşa cum, în anii '30,

empiriştii logici decretau declinul metafizicii. Cei din urmă vorbeau de lipsa de sens a problemelor metafizice, pentru ca aceşti filosofi să considere lipsite de sens problemele legitimării cunoaşterii. Poziţia lor, extrem de controversată în rîndul analiştilor, se sprijină pe argumentul că, odată ce acceptăm angajarea ontologică a ştiinţei, devine imposibil să stabilim măcar criterii minimale ale adevărului şi realităţii. în consecinţă, asemenea noţiuni ar urma să fie pur şi simplu abandonate. Această concluzie ar fi cu atît mai valabilă în privinţa ştiinţelor socio-umane. Pentru istoricişti, ideea confruntării aserţiunilor istorice cu faptele îşi pierde autoritatea, fiind considerată o prejudecată a aşa-zisei "teorii spectator" a cunoaşterii. Supralicitarea dimensiunii interpretative a evenimentelor umane a antrenat concluzii relativiste extreme, de genul aceleia că în istorie există tot atîtea adevăruri cîţi istorici există.

Pe măsură ce filosofii analişti (sau unii dintre ei) s-au despărţit de credinţa în existenţa unui model unic al cunoaşterii istorice, fie el nomologic sau raţional, istoricii (sau unii dintre ei) au încercat, la rîndul lor, să distrugă mitul unicităţii sub semnul căruia fusese înţeleasă disciplina lor. Chiar înainte ca analiştii să se fi lăsat convinşi de faptul că, pentru a fi ştiinţă, istoria nu trebuie să fie necesarmente nomotetică, istoricii făcuseră deja primul pas spre desprinderea de tradiţia pozitivistă. Rupînd cu această tradiţie — preocupată să descopere şi să explice *faptele unice* şi *irepetabile* — şcoala franceză contemporană de istoriografie (constituită în anii '30 în jurul revistei *Les Annales*) s-a arătat receptivă la ideea că istoria nu poate fi doar ideografică, dacă vrea să fie o disciplină. Paul Veyne, iniţial ostil conceptualizării în istorie, avea să devină ulterior un vehement critic al ideii faptelor *pure.*

Recunoscînd importanţa ipotezelor generale în înţelegerea trecutului şi, de aici, pluralismul interpretărilor, el consideră Istoria (cu majusculă) "o idee limită... o limită inaccesibilă sau mai degrabă o idee transcendentală."[n]

Putem vorbi oare în prezent de o refacere a unităţii filosofie-istorie? Greu de răspuns. Ceea ce se poate constata este că, începînd cu decenii mai recente, analiştii discută explicaţia istorică nu numai pentru motivul că ea este explicaţie, dar şi pentru motivul că este *istorică.* După cum, istoricii se arată tot mai interesaţi nu doar de diferenţele specifice ale argumentelor lor, ci şi de logica argumentării în general. Vor fi dispărînd oare în acest fel acuzaţiile reciproce pe care filosoful şi istoricul şi le aduc pentru faptul de a fi ignorat fiecare punctul de vedere al celuilalt ? Oricum, apropierea celor două discipline ar fi de natură să contribuie la depăşirea înţelegerii istoriei drept cronică (subiectivă) a evenimentelor, cît şi a filosofiei drept cercetare a principiilor absolute ale realităţii istorice şi ale cunoaşterii ei.

[7] Paul Veyne, *Continent on e'crit ihistoire,* fiditions du Seuil, Paris, 1971, p. 29.

SECŢIUNEA ÎNTÎI

MODELE ANALITICE STANDARD ALE EXPLICAŢIEI ISTORICE

C

II

MODELUL NOMOLOGIC

Consideraţii generale. Expus de Hempel în articolul «The Function of General Laws in History» (publicat în 1942 în *Journal of Philosophy),* modelul nomologic reprezintă "cea mai completă şi mai lucidă formulare a teoriei pozitiviste a explicaţiei"[1] referitoare la domeniul istoriei. Prin avansarea lui, Hempel rupe complet cu filosofia tradiţională a istoriei, asociată cu speculaţia despre dezvoltarea societăţii, legile civilizaţiei şi ale decăderii ei. Teoria sa epistemologică nu mai are nimic de a face nici cu critica neo-kantiană a raţiunii istorice. Spre deosebire de Dilthey, care presupune metafizica (respectiv, ontologia umanului) drept fundament al reconstrucţiei conceptuale a istoriei, Hempel o elimină şi se interesează de condiţiile abstracte ale posibilităţii ştiinţei în general şi nu de condiţiile reale ale cunoaşterii socio-umane.

Asemenea lui Popper, el îşi însuşeşte viziunea normativă, anistorică a lui Kant despre subiectul cunoaşterii, înţeles ca *raţiune pură,* lipsită de orice constrîngeri sociale şi culturale. De aici, şi convingerea lui, ca, de altfel, a tuturor empiriştilor logici, că ştiinţa trebuie să fie o căutare dezinteresată a adevărului, dincolo de

[1] Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understaruling,* Cornel University Press, 1971, p.l() *(Explicaţie şi înţelegere.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad.din engl. de Mihail Nicolae Vasile).

parţialitatea unui punct de vedere sau altul. Prin separarea completă a faptelor de valori, ea ar reuşi să îşi menţină un statut neutru sub aspect ontologic, condiţie necesară accesului său la obiectivitate. Pentru Hempel, cerinţa neutralităţii ontologice devine o constrîngere raţională impusă oricărui discurs, inclusiv aceluia istoric. Prin urmare, dacă aspiră la obiectivitate, istoria ar trebui să se elibereze de valori, să-şi formuleze explicaţiile în termenii unor enunţuri factuale, particulare sau generale, susceptibile de verificare empirică. Orice intruziune a subiectivităţii ar fi de natură să distorsioneze faptele şi să obstrucţioneze accesul spre cunoaşterea autentică.

De aceea, atitudinea hempeliană faţă de explicaţiile "raţionale" ("finaliste") sau încercările de evaluare a faptelor în termenii scopurilor şi intenţiilor, este fie respingerea lor pe motivul că nu sînt ştiinţifice, fie "purificarea" acestora de elementele subiective pentru a demonstra posibilitatea transformării lor în explicaţii cauzale. Ignorarea diferenţelor ontologice dintre cele două moduri de a fi, natural şi uman, are ca rezultat monismul metodologic, care afirmă unitatea metodei indiferent de diversitatea obiectelor investigaţiei. Aşa se face că fenomenele umane sînt interpretate de Hempel în chip reducţionist în termenii cauzalităţii fizice.

Modelul său de explicaţie a acestor fenomene se inspiră din conceptul humean de explicaţie cauzală. Relaţia de cauzalitate fiind o instanţă a unei legi generale, explicaţia ar avea întotdeauna o structură nomologic-deductivă, constînd în subsumarea acelui eveniment unei legi

- Roger Trigg, *înţelegerea ştiinţei sociale* , Editura Ştiinţifică. Bucureşti, 1996. trad. din engl. de Angela Botez, Argentina Firuţă, E. Gheorghe şi G. Nagîţ, p. 132.

covering.. Nici o disciplină nu ar putea aspira la statutul de ştiinţă decît în condiţiile în care explicaţiile oferite de ea au o structură noinologică sau sînt guvernate de cerinţe ale modelului nomologic.

Analizînd argumentele istoricilor din perspectiva acestui ideal de explicaţie, Hempel conchide că istoria, aşa cum este, adică năucită de contradicţiile şi ambiguităţile limbajului comun, apare mai degrabă drept o proto-ştiinţă. Consideraţiile lui în această privinţă ar putea fi rezumate astfel: 1. între istorie şi ştiinţele fizice diferenţele sînt graduale şi nu de natură — ele ţin de rafinamentul, eleganţa şi stilul de argumentare şi nu de structura argumentelor utilizate; 2. aceste diferenţe pot fi «conciliate» pe baza faptului că explicaţia istorică are aceeaşi structură logică şi conceptuală ca şi explicaţia ştiinţifică; 3. «concilierea» presupune efortul istoricului de a-şi rafina şi perfecţiona metodologia; 4. pe scurt, imitarea procedeelor fizicianului ar face ca istoria să depăşească stadiul ei actual de proto-ştiinţă.

în expunerea concepţiei lui Hempel despre explicaţia istorică ne-am bazat atît pe studiul său «The Function of General Laws in History», cît şi pe unele articole publicate ulterior de autor, în care acesta revine, în scopul unor precizări sau nuanţări, asupra modelului nomologic standard enunţat în 1942. înainte de a prezenta acest model, este important să notăm raţiunile ce au stat la baza formulării lui. în primul rînd, Hempel a urmărit să demonstreze, asemenea lui Popper, lipsa de sens a teoriilor clasice speculative despre istorie, pe baza faptului că ele nu pot fi nici confmnate şi nici infirmate. Argumentul contestării lor ca forme legitime de cunoaştere a realităţii istorice este că aceste teorii au substituit întemeierea

factuală cu apelul la principii metafizice. în acest sens, modelul nomologic apare ca o încercare de corijare a unei asemenea erori; el procedează la eliminarea principiilor metafizice şi situarea legilor ştiinţifice — susceptibile de verificare empirică — la baza explicaţiilor istorice. Spre deosebire de Hempel, care nu se ocupă în mod special de critica teoriilor speculative, Popper face din analiza critică a acestora o preocupare esenţială. Argumentele aduse de el pentru respingerea doctrinelor "istoriciste" vor fi dezbătute în ultima secţiune a acestei lucrări.

Aceleaşi intenţii anti-metafizice motivează, în al doilea rînd, negarea posibilităţii unor forme specific istorice de explicaţie în calitate de modalităţi autentice de cunoaştere. Sentimentul că explicaţia intenţională *(,raţională)* introduce un element subiectiv, care ne îndepărtează de terenul solid al ştiinţei, îl determină pe Hempel să conteste că în istorie ar putea exista şi o altă explicaţie decît aceea noinologică. Din acest punct de vedere, demersul său urmăreşte să demonstreze că, în ciuda incompletitudinii şi vaguităţii lor, explicaţiile istorice au cel puţin o semnificaţie noinologică: toate sînt întemeiate pe legi generale, chiar dacă, de regulă, aceste legi nu sînt decît asumate în mod implicit şi nu explicit formulate. Intervenţia lui Hempel în controversele din filosofia analitică a istoriei şi îndeosebi polemicile lui cu Dray trebuie văzute ca o contribuţie substanţială la clarificarea acelor aspecte ale cunoaşterii istorice care îi justifică apartenenţa ei la ştiinţă. Dar prin aceasta, soluţia la problema cunoaşterii istorice nu este decît parţială. Următoarea întrebare rămîne tară răspuns: dacă istoria are aceeaşi structură logic-conceptuală ca şi ştiinţele naturii, cum se face că cele două domenii apar, totuşi, diferite?

Perspectiva epistemologică de abordare a istoriei este relevantă pentru înţelegerea dimensiunii ei ştiinţifice, dar irelevantă pentru surprinderea specificului său de disciplină umanistă.

Vom prezenta mai întîi teoria nomologică a explicaţiei, urmînd apoi să vedem în ce constă reconstrucţia hempeliană a argumentelor istorice în termenii acestei teorii.

Structura explicaţiei nomologice. Termenii unei explicaţii — obiectul sau evenimentul de explicat şi ceea ce explică apariţia acestuia — sînt denumiţi de Hempel *explanandum* şi, respectiv, *explanans.* în funcţie de forma legilor utilizate în diverse domenii ale cercetării ştiinţifice, Hempel distinge două tipuri de explicaţie nomologică: deductivă şi probabilist-statistică.

1. Versiunea deductivă a modelului nomologic. Structura argumentului explicativ de tip deductiv este următoarea: *Explanans*- ul include două tipuri de enunţuri a) un set de enunţuri particulare Ci, C2.....Cn care descriu condiţiile apariţiei evenimentului *E* ce urmează a fi explicat; b) o lege generală sau un set de legi generale *L\, Li,*..... *L* n. *Explanandum-u* (enunţul ce descrie evenimentul de explicat, *E)* urmează logic din conectarea primelor.două tipuri de enunţuri.

Pentru ilustrare, Hempel ia ca exemplu un eveniment oarecare, cum ar fi spargerea radiatorului unui automobil. Explicaţia acestui eveniment presupune descrierea prin enunţuri singulare a unor fapte particulare care l-au precedat şi anume: automobilul a fost parcat în stradă, radiatorul lui era plin cu apă şi nu conţinea antigel, temperatura din timpul nopţii scăzuse sub O grade. în plus.

este necesar apelul la legi empirice, cum ar fi aceea că apa îngheaţă la o temperatură mai mică de 0 grade şi că, prin îngheţare, apa îşi măreşte volumul. Cunoaşterea acestor legi, precum şi a condiţiilor iniţiale ar conduce în mod logic la concluzia spargerii radiatorului.[3] Evenimentul în discuţie apare ca un efect ce era de aşteptat (sau de prevăzut) să se producă; producerea lui nu face decît să confirme că ori de cîte ori există asemenea condiţii va apărea un efect de acest tip. Orice explicaţie de acest fel poate fi reprezentată simbolic astfel:

D) $C_1, C_2 \ldots\ldots C_n$

E

Legile invocate într-un argument explicativ deductiv sînt de formă strict universală: ele asertează că în toate cazurile în care apar împrejurări de un anumit tip, va apărea cu certitudine un anumit tip de eveniment. Simbolurile "£", "Ci", "C2" etc. din schema *D)* desemnează, prin urmare, clase de evenimente şi nu evenimente particulare. Cît priveşte natura lor, legile universale, numite şi principii teoretice, se definesc prin capacitatea de a produce consecinţe empirice sau de a li confruntate cu experienţa. Termenul "strict universal" aplicat legilor invocate în explicaţia deductivă vizează, la Hempel, un aspect logic şi nu epistemologic, respectiv, forma enunţurilor legice şi nu gradul lor de confirmare. Deşi strict universale din punct de vedere al formei lor,

[3] Cari G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Aspects of Scientific Explanation and Otlier E.ssays in the Pliilosopliy of Science,* The Free Press, New York, 1965, op. cit., p. 232.

aceste legi au statutul epistemologic al unor enunţuri probabile, incomplet confirmate şi admiţînd întotdeauna "contrafactuali". Pentru a sublinia natura condiţională a acestor enunţuri nomologice, Hempel preferă să le denumească ipoteze universale, marcînd astfel deosebirea fundamentală dintre sensul ştiinţific al noţiunii de lege şi sensul ei speculativ, acela de principiu prim sau adevăr necondiţionat. Interpretate astfel, legile generale îndeplinesc funcţia de fundament al explicaţiei. Hempel vede indispensabilă utilizarea lor atunci cînd se cercetează cauzele apariţiei unui fenomen, o explicaţie cauzală fiind întotdeauna nomologică. A afirma că o mulţime de circumstanţe descrise în Ci, C2,....Cn au cauzat evenimentul £ echivalează, pentru Hempel, cu a enunţa că ori de cîte ori apar circumstanţe de felul celor menţionate, va apărea întotdeauna un eveniment de tipul *E.* Aşadar, explicaţia cauzală afirmă în mod implicit că există legi de genul *L\,* Ln, în virtutea cărora împrejurările particulare menţionate în Ci, *Ci...Cn* constituie o condiţie suficientă a apariţiei lui *E.* Relaţia cauzală dintre factorii particulari enunţaţi în *explanans* şi evenimentul *explanandum* nu ar fi decît o exemplificare a unei corelaţii constante, exprimată sub formă de lege, între factori de acest tip şi efecte de tipul *E.* Legile sînt cele care ar conferi *explanandum*-ului necesitate deductivă, arătînd că apariţia lui era presupusă cu certitudine. De aici, şi pretinsul caracter complet, sub raport logic, al explicaţiei nomologic-deductive. Din punct de vedere epistemologic, ea rămîne însă incompletă în virtutea statutului ipotetic al legilor care o fundamentează.

l.Versiunea probabiliste1 a modelului nomologic. I-xplicaţia probabilistă are structura unui argument inductiv. într-un astfel de argument, legile utilizate (sau

unele dintre ele) sînt de formă probabilist-statistică. Ele asertează că, în cazul în care sînt realizate condiţii de tip *F,* va avea loc cu probabilitate un eveniment de tip G. Chiar dacă admite că asemenea legi oferă, în comparaţie cu cele strict universale, o garanţie mai slabă a validităţii explicaţiei, Hempel subliniază rolul lor indispensabil în diverse ramuri ale ştiinţei empirice, cum ar fi genetica, teoria cuantică etc., dar mai ales în cercetarea istorică. Funcţia acestora rezidă în faptul că ele conferă explicaţiei un suport inductiv sau o credibilitate raţională. Pe baza lor, evenimentul *explanandum* *G* ar putea fi dedus cu o înaltă probabilitate în cazul în care s-ar realiza condiţii de tipul /•". Faptul că legile statistice permit previziunea *explanandum* -ului doar cu o anumită probabilitate şi nu cu certitudine, este relevant pentru puterea lor explicativă redusă în raport cu aceea a legilor universale. Motiv pentru care Hempel apreciaza că, faţă de explicaţia nomologic-deductivă, care este completă din punct de vedere logic, explicaţia nomologic-inductivă este una incompletă. Sub aspect epistemologic, ambele genuri de explicaţie sînt considerate incomplete, iar aceasta datorită caracterului falsificabil al legilor, indiferent dacă sînt universale ori probabiliste.

Analiza modelului *covering-law* în cele două versiuni ale sale oferă prilejul cîtorva observaţii mai generale. Mai întîi, rezultă clar sensul pozitivist al noţiunii hempeliene de lege, înţeleasă a enunţa conexiuni constante sau regularităţi observabile; testabilitatea este pentru Hempel o trăsătură definitorie a legii ştiinţifice. Apoi, interpretate astfel, legile generale au funcţia de a garanta validitatea explicaţiei: conectînd evenimentul *explanandum* cu condiţiile particulare invocate în *explanans,* legile conferă celor din urmă statutul de factori explicativi.

Indiferent de forma legilor pe care se sprijină, explicaţia unui eveniment constă în a arăta că, date fiind anumite împrejurări particulare şi legi generale, apariţia evenimentului era de aşteptat sau de presupus (evident, într-un sens logic) fie cu certitudine deductivă, fie cu probabilitate inductivă.[4] Aceasta demonstrează că Hempel atribuie funcţie explicativă nu doar legilor universale, dar şi celor statistice. Teza inductivă a modelului nomologic nu cere ca *explanandum*- ul să fie dedus, ci doar ca el să poată fi dedus din *explanans.* Asocierea cauzalităţii cu legea — iar aceasta este cea de-a treia observaţie — este definitorie conceptului hempclian (pozitivist) de explicaţie. Aşa cum am văzut, explicaţia cauzală este necesarmente nomologică. Hempel ne previne însă asupra faptului că o asemenea asociere ar putea genera confuzii. De pildă, să punem semnul egalităţii între explicaţia nomologică şi cea cauzală. Căci, pot exista explicaţii în termenii unor legi generale tară a fi prin aceasta cauzale. De exemplu, explicaţia unei regularităţi empirice în termenii unui principiu mai general nu este una cauzală, ea constînd pur şi simplu în deducerea acelei legi empirice dintr-o teorie mai cuprinzătoare. Pentru Hempel, o explicaţie cauzală trebuie să vizeze întotdeauna evenimente particulare. "Nu putem vorbi de cauze, subliniază el, decît cu referire la fapte sau evenimente particulare şi nu cu referire la fapte universale aşa cum ele sînt exprimate de legile universale"[5].

Cari G. Hempel, "Reasons and Covering Laws in Historical Explanation", in Patrick Gardiner (ed.), *Philosophy of History,* Oxford University Press, 1974, pp.91-94.

[5] Cari G. Hempel, "Explanation in Science and in History", in William Dray (ed.), *Philosophical Analysis arul History* , Harper and Row. Publishers, New York and London. 1966, p.99.

Observaţia trebuie pusă în legătură cu atitudinea critică a autorului faţă de concepţia metafizică asupra cauzalităţii. El refuză să accepte existenţa unor factori universali cu rol de cauze. De aceea, încercarea de a explica regularităţile empirice prin apel la pretinse principii prime, metafizice, este considerată nelegitimă. Cunoaşterea autentică ar trebui să se menţină în limitele observabilului, tară să-şi propună căutarea unor cauze ultime. Pe lîngă referinţa la fapte particulare, explicaţia cauzală presupune, în opinia lui Hempel, anterioritatea *explanans*- ului faţă de *explanandum* : factorii explicativi sau cel puţin unii dintre ei trebuie să preceadă temporal evenimentul de explicat.

în sfirşit, o a patra concluzie are în vedere identitatea de structură dintre explicaţie şi predicţie. în ambele cazuri, forma argumentului este aceeaşi: evenimentul de explicat (sau de prevăzut) este dedus din premise ce conţin enunţuri sau legi generale, precum si enunţuri particulare referitoare la condiţiile iniţiale. Dacă există o diferenţă între explicaţie şi predicţie, aceasta ar fi de natură pragmatică. Prima ar avea în vedere trecutul, cea de-a doua, viitorul.[6] Ceea ce nu înseamnă că orice explicaţie oferă o bază suficientă pentru predicţie, aceasta depinzînd de caracterul complet sau incomplet (în sensul logic al termenului) al explicaţiei. în consecinţă, o explicaţie completă — adică nomologic deductivă — ar permite şi o predicţie în termenii certitudinii deductive, în vreme ce una incompletă — inductivă — nu ar face posibilă decît o predicţie mai mult sau mai puţin probabilă.

[6] Cari Hempel. "The Function of General Laws in History". in op. cit., p. 231.

Explicaţia în istorie. Acceptînd că exemplul prezentat de Hempel (spargerea radiatorului unui automobil) este un exemplu bun pentru explicaţie în ştiinţele naturii, istoricul se întreabă, pe bună dreptate, în ce măsură acesta este ilustrativ pentru genul de argumente la care el apelează în mod efectiv în activitatea sa de cercetare. "în această privinţă, răspunde Hempel, nu există nici o diferenţă între istorie şi ştiinţele naturii: ambele pot oferi o explicaţie a subiectului lor în termenii unor concepte generale..."[7]. Să luăm următorul exemplu, comentat pentru prima oară de Patrick Gardiner şi deseori citat în literatura de filosofie analitică a istoriei: "De ce Ludovic al XlV-lea a murit nepopular?" Explicaţia acestui fapt ar presupune, potrivit lui Hempel, un raţionament inductiv alcătuit din:

a) enunţuri singulare despre fapte sau condiţii particulare anterioare evenimentului în discuţie, referitoare la politica dusă de Ludovic în detrimentul populaţiei Franţei (de pildă, creşterea fiscalităţii, luxul de la curte etc);

b) un enunţ general (sau o "lege") de forma: conducătorii sînt nepopulari în majoritatea cazurilor în care politica lor se dovedeşte a fi contrară ţărilor pe care le guvernează. Faptul de explicat — nepopularitatea regelui francez — ar putea fi dedus (cu probabilitate statistică) din conectarea celor două tipuri de enunţuri. Conexiunea particulară dintre politica dusă de Ludovic al XlV-lea şi nepopularitatea lui este justificată de Hempel pe baza legii care enunţă existenţa unei corelaţii probabile între două categorii de factori: nepopularitatea conducătorilor şi

[7] Cari G. Hempel, "The Function of General Laws in History". op. cit., p. 233.

politica dusă de ei în detrimentul ţărilor lor. Dar, cum nici un enunţ general nu este acceptat de Hempel decît în urma confirmării lui factuale, unnează că şi legea de mai sus trebuie să fie verificată empiric în cazul particular al regelui francez. Or, aceasta presupune descrierea faptelor concrete privitoare la politica lui Ludovic al XlV-lea, pentru a vedea dacă ele sînt sau nu de tipul celor în măsură să cauzeze nepopularitatea conducătorilor. Dacă răspunsul este afirmativ, înseamnă că nepopularitatea regelui francez poate fi considerată o confirmare a legii respective, iar în această situatie am vorbi de o explicaţie validă a faptului în discuţie. Remarcăm aşadar, că cerinţa confruntării factuale a enunţurilor generale este, pentru Hempel, indispensabilă. Ea trebuie pusă în legătură cu semnificaţia atribuită de el noţiunii de lege, respectiv, aceea de regularitate sau uniformitate empirică.

Analiza diverselor argumente explicative utilizate de istorici îl conduce pe Hempel la concluzia că acestea au, fără nici o excepţie, o semnificaţie nomologică, iar unele chiar o structură nomologică. Prin aceasta, el vrea să demonstreze că explicaţia istorică se bazează pe generalizări relevante avînd statutul unor legi statistice şi că, din acest punct de vedere, ea nu diferă fundamental de explicaţia din ştiinţele naturii. Apărarea unităţii metodologice a ştiinţei se realizează la Hempel cu riscul unei suprasimplilicări. Explicaţia *raţională (intenţională)* nu ar avea nimic specific şi original, ea putînd fi complet reconstruită în tenneni nomologici. Se încearcă astfel impunerea modelului nomologic drept singurul raţional, indiferent că e vorba de evenimente naturale sau umane. Pentru Hempel, a explica semnifică în mod invariabil a explica în mod ştiinţific, adică pe baza legilor empirice. Natura cunoaşterii, scrie el,

"este fundamental aceeaşi în toate sferele cercetării ştiinţifice", arătînd în continuare că modelul nomologic este adecvat şi acelor "explicaţii care se ocupă de influenţa deliberării raţionale, a motivelor conştiente şi subconştiente, a ideilor şi idealurilor asupra apariţiei evenimentelor istorice".[8] Asemenea observaţii ar sugera că Hempel îmbrăţişează un punct de vedere mecanicist asupra omului şi a istoriei. Dorind să preîntîmpine această interpretare, el atrage atenţia că argumentele sale în favoarea unităţii ştiinţei "nu implică în nici un fel o concepţie mecanicistă despre om, societate şi procesul istoric; şi nici nu neagă importanţa ideilor şi a idealurilor în decizia şi acţiunea umană"[9]. Suficient de elocventă este şi insistenţa sa asupra modului în care trebuie înţeleasă ideea caracterului nomologic al explicaţiei istorice. Concluziile desprinse în această privinţă, repetă el, nu fac decît să sugereze că natura cunoaşterii nu diferă fundamental de la un domeniu la altul.

Hempel nu contestă că există deosebiri între istorie şi ştiinţă, dar ele ar ţine de nivelul de evoluţie al celor două discipline şi nu de natura obiectului lor de investigaţie. Teza lui de bază, cea mai controversată de altfel, susţine că orice eveniment istoric este susceptibil de explicaţie ştiinţifică. Faptul, recunoscut de Hempel, că nu toate evenimentele istorice sînt în mod efectiv explicate astfel, este pus pe seama stadiului cvasi-ştiinţific în care s-ar afla încă istoria. Perfecţionîndu-şi metodele sau, mai precis, urmînd exemplul fizicii, ea ar putea deveni însă o ştiinţă

[x] Cari G. Hempel, "Explanation in Science and in History", op. cit., pp. 123-124.

[9] Ibidem. p. 123.

veritabilă. Oricum, diferenţele ce o despart de ştiinţa naturii nu ar fi în măsură să separe radical aceste domenii ale cunoaşterii.

Unitatea ştiinţei echivalează, deci, la Hempel, cu monismul metodologic. Chiar dacă nu contestă că istoricii apelează deseori la intenţiile şi scopurile umane atunci cînd vor să explice cauzele unui eveniment sau altul, el respinge categoric pretenţia că o astfel de explicaţie ar avea o valoare obiectivă. Forţînd istoria să se conformeze standardelor raţionalităţii ştiinţifice (respectiv, modelului nomologic), autorul lasă a se înţelege că dacă faptele istorice nu sînt explicate potrivit acestor standarde, atunci cu atît mai rău pentru fapte. Aşa se face că argumentele menite să sprijine ideea structurii, sau cel puţin a semnificaţiei nomologice a explicaţiei istorice demonstrează, în ultima instanţă, că în raport cu asemenea standarde, istoria nu este (deocamdată!) decît o cvasi- ştiinţă.

Schiţe de explicaţie. Reconstrucţia hempeliană a argumentelor istorice porneşte de la presupunerea că asemenea argumente urmăresc să arate că evenimentul *explanandum* a rezultat din anumite împrejurări anterioare sau simultane. Cum în versiunea lui originală, deductivă, modelul nomologic nu putea da seamă de explicaţiile utilizate de istorici, Hempel s-a văzut nevoit să revină asupra lui, renunţînd ulterior la teza deductivă în favoarea celei inductiv-probabiliste. El va admite astfel că legile asumate într-o explicaţie ştiinţifică pot fi legi strict universale sau doar probabilist-statistice şi că, în funcţie de aceasta, explicaţia este completă sau, dimpotrivă, incompletă. în ambele situaţii, însă, am avea de a face cu o explicaţie adecvată. Conformitatea cu modelul nomologic.

fie deductiv, fie inductiv (probabilist), constituie, prin urmare, condiţia oricărei explicaţii adecvate sau valide. Repetăm, însă, Hempel are în vedere o completitudine logică, formală şi nu juna epistemologică.

Revenind, deci, asupra formulării iniţiale a conceptului său de explicaţie, Hempel vrea să demonstreze că statutul logic precar (probabilist) al legilor invocate in explicaţiile istoricilor este un argument în favoarea istoriei ca disciplină cvasi-ştiinţifică şi nicidecum ca disciplină autonomă. Faptul că asemenea legi nu ar fi decît simple generalizări ale simţului comun privitoare la comportamentul uman, nu ar anula funcţia lor de fundament al explicaţiei istorice. Căci, enunţuri generale probabiliste de genul celor utilizate în istorie am întîlni, deşi mult mai rar, chiar şi în discipline teoretice respectabile cum este fizica. Hempel încearcă să respingă astfel acuzaţiile criticilor săi, între care mai ales acelea ale lui Dray, vizînd inconsecvenţa concepţiei sale datorată acceptării legilor statistice drept temei al explicaţiei. Reamintim că teza de bază a modelului nomologic în varianta lui deductivă susţine necesitatea deducerii *explanandum-u\u* din *explanans.* Renunţarea la teza deductivă şi admiterea criteriului inductiv nu i se pare lui Dray o concesie oarecare. Dimpotrivă, ar fi vorba de o concesie "majoră", conducînd la o modificare drastică a modelului iniţial. într-adevăr, aşa cum am arătat, Hempel atribuie funcţie explicativă chiar şi unor legi mai slabe sub raport logic (deductiv), legi care fac doar probabilă şi nu necesară apariţia evenimentului *explanandum.* Aceasta echivalează, în ultimă instanţă, cu o recunoaştere implicită a faptului că un eveniment istoric poate fi explicat fără să-1 subsumăm unei legi universale — deci, fără să arătăm că

apariţia lui a fost necesară. Or, o concesie de acest fel pune în dificultate modelul nomologic-deductiv. Căci, dacă o explicaţie trebuie să ne arate că evenimentul *explanandum* "nu era o chestiune de întîmplare, ci era de aşteptat în virtutea anumitor condiţii anterioare sau simultane"[10], atunci apelul la legi universale este inevitabil, funcţia explicativă a legilor statistice dovedindu-se problematică; după cum se ştie, acestea din urmă sînt compatibile atît cu apariţia cît şi cu non-apariţia evenimentului în discuţie. Cu alte cuvinte, ele nu reuşesc să excludă non-apariţia evenimentului respectiv, arătînd de ce acesta şi nu altceva a avut loc. De aceea, concesia în favoarea enunţurilor generale probabiliste ar putea fi inacceptabilă pentru aceia care, aşa cum spune Dray, au fost fascinaţi iniţial de modelul *covering-law* datorită "eleganţei" lui logice".

Şi totuşi, Hempel apreciază că acolo unde argumentele explicative ale istoricului sînt fundamentate pe generalizări inductive enunţate în mod explicit, putem vorbi de explicaţii adecvate, chiar dacă ele nu sînt valide din punctul de vedere al standardelor strict deductive. Căci, predicţia reuşită (predicţia cu certitudine deductivă a evenimentului *explanandum*) este considerată un test al explicaţiei şi nu o condiţie a ei: condiţia explicaţiei este structura ei nomologică, aceea care face ca predicţia istoricului să fie mai mult decît o simplă presupunere sau profeţie neîntemeiată. Oricum, faptul că istoricul nu poate ajunge la predicţii complet exacte nu justifică pentru

[10] Cari G. Hempel, "The Function of General Laws in History". op. cit., p. 235.

[11] William Dray. "The Historical Explanation of Actions Reconsidered", în Patrick Gardiner (ed.), op. cit.,pp.77-78.

Hempel contestarea funcţiei explicative a legilor generale. Deoarece, după el, acest lucru este valabil şi în ştiinţa naturii, de exemplu în astronomie, genetică sau teoria cuantică.

Analizînd argumentele istorice din punctul de vedere al condiţiei de mai sus, Hempel conchide că acestea au fie o structură nomologică, fie o semnificaţie nomologică. In primul caz, legile s-ar regăsi în explicaţiile istorice sub forma unor enunţuri explicit formulate, în cel de-al doilea, ele ar fi prezente ca presupoziţii asumate în mod implicit. Autorul observă totuşi că, de regulă, argumentele istoricilor nu conţin o formulare explicită a regularităţilor generale pe care le presupun. în plus, mulţi istorici ar nega posibilitatea utilizării legilor generale în domeniul lor de cercetare. Cum motivează el această situaţie?

în primul rînd, ca generalizări ale experienţei comune, legile istorice ar fi mult prea familiare pentru a merita să fie menţionate în mod explicit. Istoricul le asumă pur şi simplu, considerîndu-le ca de la sine înţelese (argumentul este invocat şi de Poppcr). Absenţa formulării explicite a legilor este răspunzătoare de caracterul logic incomplet al explicaţiilor istorice, fapt pentru care Hempel le numeşte *schiţe de explicaţie (explanation sketch).* Dar o asemenea omisiune nu ar fi în măsură să pună sub semnul îndoielii modelul nomologic în calitate de ideal logic funcţionabil. Situaţii de acest fel sînt comune şi ştiinţei naturii, argumentează Hempel. în mod obişnuit, explicaţia spargerii radiatorului (din exemplul menţionat anterior) este incompletă sub raport logic; ea constă pur şi simplu în indicarea cîtorva fapte particulare, de pildă că autoturismul a fost lăsat în ger iar radiatorul a fost plin cu apă, tară să

menţioneze însă legile generale care conferă acestor factori caracterul de cauze[12]. Absenţa enunţurilor generale din argumentele explicative nu ar fi, deci, o trăsătură particulară a explicaţiei istorice, de natură să sprijine ideea istoriei ca formă autonomă, *sui generis* de cunoaştere. *Schiţe de explicaţie* întîlnim deopotrivă în ştiinţele naturii şi în ştiinţele socio-umane, iar Hempel le consideră adecvate atîta timp cît incompletitudinea lor nu este una esenţială. Adică, atîta timp cît ele oferă posibilitatea de a fi reconstruite ca explicaţii complete, conţinînd enunţarea clară a unor fapte particulare şi legi generale presupuse a fi cunoscute de noi.

Există, însă, şi un alt motiv care justifică, în opinia lui Hempel, absenţa ipotezelor universale din argumentele istoricilor: "Este foarte dificilă, spune el, formularea explicită a unor asumpţii fundamentale cu suficientă precizie şi în acelaşi timp de o asemenea manieră încît ele să fie conforme cu întreaga mărturie empirică relevantă de care dispunem".[13] Este reafirmată aici cerinţa adecvării empirice drept condiţie indispensabilă a unei legi ştiinţifice, în ciuda faptului că Hempel recunoaşte dificultăţile pe care le implică acceptarea unui asemenea criteriu. Potrivit lui, o ipoteză generală, fiind probabilistă, nu poate fi admisă decît cu condiţia confirmării ei în fiecare caz particular. De exemplu, o singură infirmare a enunţului general "Conducătorii sînt nepopulari ori de cîte ori politica lor este contrară intereselor ţărilor lor" ar atrage după sine falsitatea acestuia. Explicaţia nepopularităţii lui Ludovic al XlV-lea

Cari G. Hempel, "The Function of General Laws in History". op. cit., p. 235.

[13] Ibidem, p. 236.

ar consta, atunci, în verificarea acestui enunţ în cazul particular al lui Ludovic al XlV-lea. Ni se sugerează astfel că istoricul nu ar urmări altceva decît să formuleze ipoteze generale cu intenţia de a le confirma apoi ca legi. Din păcate, însă, neputînd satisface condiţia adecvării empirice, enunţurile lui generale ar rămîne doar candidaţi potenţiali la statutul de lege ştiinţifică. Cu toate acestea, Hempel îndeamnă istoricul să nu renunţe la preocuparea de a supune ipotezele sale unor teste tot mai severe, de a le confrunta permanent cu faptele particulare.

Istoricul ar putea replica, totuşi, că infirmarea unei astfel de ipoteze într-un caz particular nu presupune în mod necesar abandonarea ei, aceasta putîndu-se dovedi utilă în alte situaţii. în fond, el atrage atenţia asupra faptului că adecvarea empirică este un criteriu prea restrictiv al acceptabilităţii afirmaţiilor lui. Căci, prin "adecvare" istoricul are în vedere capacitatea unei ipoteze de a ghida cercetarea, de a delimita aria de investigaţie sau de a sugera întrebări şi nu de a produce predicţii (consecinţe) empirice reuşite. Aşa stînd lucrurile, devine îndoielnic că legile generale sînt constitutive cunoaşterii istorice — or, aceasta este supoziţia de bază a modelului hempelian. O supoziţie privită cu rezerve chiar şi de adepţi ai lui Hempel. care susţin că, atunci cînd apelează la legi, istoricul vede în ele un mijloc şi nu un scop al cercetării. în rîndul analiştilor se conturează treptat un punct de vedere antipozitivist, constînd în refuzul de a considera ipotezele istoricului drept candidaţi potenţiali la legi empirice. Utilitatea lor este privita mai degrabă sub aspect euristic şi nu deductiv (predictiv), sugerîndu-se astfel că discursul istoric nu poate fi constrîns (exclusiv) de cerinţa confruntării factuale.

Admiţînd că legile istorice sînt indispensabile înţelegerii trecutului, mulţi analişti s-au întreabat în ce măsură ele pot da seamă de un eveniment individual, ştiut fiind că faptele şi evenimentele concrete prezintă o infinitate de aspecte. De exemplu: în ce măsură reuşim să explicăm nepopularitatea lui Ludovic al XlV-lea pe baza ipotezei privitoare la relaţia dintre nepopularitatea conducătorilor şi politica dusă de ei în defavoarea ţărilor lor? Opinia unora, aflaţi sub influenţa lui Dray, este că această "lege" în sine nu ne spune nimic despre cazul în discuţie, ea reafirmînd pur şi simplu ceea ce ştiam deja, anume condiţiile generale în care un conducător devine nepopular. Or, o explicaţie adecvată ar trebui să arate cui anume s-a datorat în mod efectiv nepopularitatea regelui francez, care sînt de fapt cauzele ei.[14]

Majoritatea criticilor modelului *covering-law,* inclusiv cei care nu resping *a priori* importanţa conceptelor în cunoaşterea istorică, susţin că particularul nu poate fi înţeles doar în termenii generalului, ca instanţă a unei legi. Incompletitudinea unei reconstrucţii conceptuale a trecutului este subînţeleasă chiar şi de aceia care nu sînt neapărat adepţii "unicităţii" şi "originalităţii" faptelor istorice. Hempel însuşi recunoaşte că explicaţia unui eveniment particular pe baza unei ipoteze universale nu epuizează multitudinea caracteristicelor lui. Explicaţia istorică rătnîne incompletă şi schematică, dar cu toate acestea, el nu este dispus să vadă posibilitatea altor metode capabile sa dea seamă de "individualitatea unică" a obiectului. înainte de toate, "unicitatea" i se pare complet neconcludentă pentru susţinerea diferenţelor dintre istorie

14 Georg Henrik Von Wright, op. cit., p. 24.

şi ştiinţele naturii. Evenimente perfect identice, observă el, nu există nici în natură; în plus, un fapt fizic nu este mai puţin concret decît unul istoric. De ce ar exista atunci motive să considerăm că istoricul poate înţelege "individualitatea unică" altfel decît omul de ştiinţă, adică prin intermediul conceptelor generale?

Hempel vrea să ne convingă că a înţelege un eveniment istoric înseamnă a-1 înţelege în calitatea lui de "tipic" şi nu de "unic", adică din punctul de vedere al caracteristicilor lui constante şi repetabile. Aceasta este, tară îndoială, consecinţa modului în care el interpretează semnificaţia termenului "cunoaştere". La Hempel, conceptul de cunoaştere este identic cu cel de explicaţie, iar acesta este identic, sub aspectul structurii logice, cu conceptul de predicţie, cele două implicînd, la rîndul lor, noţiunea de lege.

Istoria ca ştiinţă ar fi condiţionată, aşadar, de posibilitatea ei de a demonstra că evenimentele trecutului sînt un rezultat mai mult sau mai puţin probabil al unor împrejurări anterioare sau simultane. Identică în privinţa structurii logice cu ştiinţele naturii, ea nu s-ar ridica, totuşi, la nivelul teoretic al disciplinelor mature. Iar aceasta, din două motive. Incoinpletitudinea explicaţiilor istorice s-ar datora fie omisiunii legilor, asumate de cele mai multe ori în mod tacit, fie omisiunii unora dintre condiţiile iniţiale. După cum se vede, este vorba de imperfecţiuni vizînd *explanansul.* Dificultăţile legate de aprehendarea conceptuală a evenimentului *explanandum* sînt trecute cu vederea, sau apreciate ca irelevante pentru natura cunoaşterii istorice, ele ţinînd de explicaţia oricărui fenomen, fie el natural ori social.

Hempel lasă să se înţeleagă că, indiferent dacă istoricul conştientizează sau nu, el apelează inevitabil la concepte şi legi generale. Absenţa unei formulări explicite a legilor nu infirmă, după el, structura şi, cu atît mai puţin, semnificaţia nomologică a argumentelor istorice. Asumarea lor ar ieşi, însă, în evidenţă îndată ce încercăm să supunem aceste argumente unei analize logice. Analiza acestora este realizată de Hempel din perspectiva raportării lor la explicaţia ştiinţifică, a cărei formulă ideală ar constitui-o propriul său model nomologic.

Explicaţia *raţională:* **un pretins candidat la rolul de explicaţie istorică.** Urmînd standardele hegeliene ale obiectivităţii, nu ne-ar rămîne decît o singură soluţie: ori explicaţia istorică este ştiinţifică, ori, în caz contrar, nu este vorba de nici un fel de explicaţie. Acesta este de fapt răspunsul lui Hempel la problema cunoaşterii istorice. De aici, încercarea lui de a înfrunta argumentele în favoarea existenţei unor metode alternative la cea ştiinţifică. Ţinta principală este modelul *raţional* al lui Dray. Avansarea lui în 1957 a stîmit o puternică reacţie critică din partea lui Hempel, care îşi vedea ameninţată, din chiar interiorul tradiţiei analitice, teza unităţii logice a întregii cunoaşteri exprimată, în ultimă instanţă, în monismul său metodologic. în disputa cu Dray, el urmăreşte să demonstreze că explicaţia acţiunilor umane în termenii raţiunilor agentului nu este un tip "specific" de explicaţie, care să necesite postularea unui model analitic alternativ. Posibilitatea de a reconstrui în termeni nomologici acest gen de explicaţie ar infirma apartenenţa ei la o schemă conceptuală distinctă, aşa cum susţine Dray. Ar putea fi respinsă, deci, afirmaţia acestuia referitoare la incapacitatea

modelului *covering-law* de a justifica, adică de a da seamă de "explicaţia raţională".

Ca să înţelegem natura obiecţiilor aduse explicaţiei *raţionale,* este necesar să arătăm, pe scurt, în ce constă acest tip de explicaţie. Esenţa controversei dintre cei doi analişti va ieşi mai bine în evidenţă după prezentarea, în capitolul următor, a argumentelor lui Dray în sprijinul modelului său. în esenţă, modelul *raţional* este o reconstrucţie a estimării sau a calculării de către individ, în lumina împrejurărilor în care s-a aflat, a mijloacelor pe care el ar fi urmat să le adopte pentru realizarea scopului acţiunii întreprinse de el. Potrivit lui Dray, răspunsul la întrebarea "de ce *A* a tăcut *X?* " presupune să arătăm că *X* a fost lucrul adecvat sau raţional de făcut, adică lucrul ce trebuia tăcut de individ în situaţia respectivă.

Aprecierea raţionalităţii acţiunii ar face necesară invocarea unui principiu normativ sau evaluativ, numit "principiul acţiunii", care enunţă că : într-o situatie de tip *C,* lucrul ce trebuie făcut (lucrul adecvat de tăcut) este *X.* Acest principiu trece pentru Dray drept fundament al explicaţiei, întrucît el ar face posibilă deducerea acţiunii *explanandum* din motivele şi scopurile individului (care formează conţinutul *explanans*-ului). Pe scurt, el ar permite stabilirea unei conexiuni logice între ceea ce a înfăptuit individul şi obiectivele urmărite de el. Necesitatea apelului la "principiul acţiunii" decurge, după Dray, din scopul explicaţiei *raţionale*, acela de a arăta că genul de lucru realizat de individ este complet justificat din perspectiva ideilor şi a credinţelor lui. Prin urmare, explicaţia trebuie să arate că *X* a fost lucrul ce trebuia tăcut de actorul istoric în situaţia respectivă.

Care este atitudinea lui Hempel faţă de acest gen de explicaţie? Punctul său de vedere ar putea fi rezumat astfel: înţelegerea acţiunilor umane prin apel la raţiunile indivizilor nu satisface condiţiile obiectivităţii, prin urmare, nu poate fi luată drept explicaţie adecvată. în schimb, ea ar putea fi reconstruită în termeni nomologici, fapt de natură să demonstreze că explicaţia acţiunilor individuale nu presupune nicidecum utilizarea unor concepte particulare, diferite de cele ştiinţifice. Hempel este convins că a reuşii să producă o astfel de demonstraţie.

în contrast cu Dray, el susţine că pentru a răspunde la întrebarea "de ce *A* a tăcut *XV* trebuie să arătăm că *X* este tipul de lucru care se face de obicei într-o situaţie de acest gen. Apreciera caracterului adecvat al acţiunii s-ar întemeia, deci, pe o lege generală care enunţă o conexiune constantă între împrejurări de tipul *C* şi acţiuni (comportamente) de tipul *X.* Nu am putea explica de ce A a făcut lucrul *X* decît arătînd că *X* este un caz particular al unor acţiuni de acest gen. Hempel nu renunţă la ideea că orice explicaţie trebuie să demonstreze că evenimentul *explananclum* este o instanţă a unei regularităţi generale.

Respingerea explicaţiei *raţionale* este argumentată pe baza faptului că "principiul acţiunii" nu constituie un fundament suficient al acesteia, el nefiind în măsură să garanteze conexiunea logică dintre *explanans* şi *explanandum,* aşa cum pretinde Dray. Aceasta, datorită naturii lui evaluative: principiul este pur şi simplu un standard al raţionalităţii, iar în această calitate el nu arată altceva decît că acţiunea a fost lucrul corespunzător ce trebuia tăcut în împrejurările respective. în consecinţă, ar fi inutil să-1 invocăm într-o explicaţie — pe baza lui,

întrebarea "de ce A a tăcut *în mod efectiv X'!"* rămînînd în continuare tară răspuns.

Răspunsul presupune, după Hempel, înlocuirea unui asemenea enunţ evaluativ cu o aserţiune generală susceptibilă de verificare empirică. Includerea enunţurilor evaluative în structura argumentelor istorice este considerată o deficienţă logică fundamentală, o abatere de la normele ştiinţificităţii. De aceea, explicaţia *raţionalei* şi-ar revendica nejustificat statutul unei explicaţii specific istorice, ea fiind în realitate o pseudo-explicaţie. Inutil să mai menţionăm credinţa lui Hempel de a fi reuşit să elimine în acest fel orice contracandidat la explicaţia acţiunilor umane, de a fi demonstrat universalitatea modelului său.

Controversa Hempel-Dray îşi are originea în punctele lor de vedere diferite asupra scopului explicaţiei istorice. Rezumînd fondul acestei dispute, Dray spune că, în vreme ce pentru Hempel explicaţia urmăreşte să arate "că agentul era tipul de om care în fapt face întotdeauna tipul de lucru pe care 1-a tăcut în tipul de împrejurări în care s-a considerat că se afla", pentru el, scopul explicaţiei este să demonstreze că "tipul de lucru pe care 1-a tăcut agentul este perfect raţional din propriul lui punct de vedere".[15]

Modelul nomologic — o reconstrucţie logică a argumentelor istorice. O problemă importantă pe care o ridică explicaţia *nomologică* este relevanţa ei pentru procedeele utilizate în mod efectiv de istoric în domeniul lui de cercetare. Dacă şi în ce măsură ea reuşeşte să justifice aceste procedee, vom putea vedea după

' -[i] William Dray. "The Historical Explanation of Actions Reconsidered". in Palrick Gardiner (ed.). *The Philosophy of History* . Oxford Universiiy Press. 1974. p.7().

ce vom fi stabilit funcţiile conceptului hempelian de explicaţie.

Reamintim că, asemenea tuturor pozitiviştilor, Hempel reduce filosofia la o activitate meta-teoretică, descalificînd concepţiile ontologice asupra istoriei ca lipsite de sens. Preocuparea lui nu este să descrie sau să explice faptele şi evenimentele trecutului, ci să arate dacă argumentele istoricului sînt sau nu adecvate. Dar adecvate în raport cu ce? Ajungem aici la fondul problemei.

Evaluarea explicaţiei istorice presupunea o definiţie (un model) care să dea seamă de orice explicaţie posibilă, indiferent dacă aceasta e formulată în limbajul comun sau în cel ştiinţific. în acest sens, Hempel propune ca model explicaţia nomologică. Termenul însuşi de model sugerează că sîntem în prezenţa unei reconstrucţii logice, care face abstracţie atît de diversele explicaţii potenţiale oferite de istorici, cît şi de natura domeniului lor de investigaţie. Prin urmare, modelul nu descrie maniera în care procedează de fapt istoricul, ci prezintă un tip ideal de explicaţie (sau argumentaţie).

în calitate de concept meta-teoretic (sau reconstrucţie raţională a explicaţiei), modelul îndeplineşte funcţii prescriptive, normative. în primul rînd, el urmăreşte să clarifice fundamentele care stau la baza argumentelor explicative ale istoricului, punînd în evidenţă structura logică a acestora. în al doilea rînd, modelul oferă un standard pentru aprecierea critică a oricărui asemenea argument. în sfîrşit, Hempel este convins că modelul său ar putea constitui punctul de plecare al unei teorii a

demonstraţiei şi a decidabilităţii, care să facă posibilă alegerea raţională între explicaţii alternative.[16]

în virtutea acestor funcţii, problema adecvării factuale a modelului nomologic — dacă el corespunde sau nu cu practica istorică efectivă — devine pentru Hempel lipsită de sens. Întrucît explicaţia nomologică este un concept normativ, arătînd cum trebuie să procedeze istoricul şi nu cum procedează el de fapt, "adecvarea" va avea şi ea aceeaşi semnificaţie normativă sau prescriptivă. Este de la sine înţeles atunci că Hempel va cere istoricului să se conformeze modelului său şi nu invers.

Analiza sa a argumentelor istorice intenţionează să determine măsura în care acestea sînt adecvate în raport cu explicaţia "standard". Ea stabileşte, cu alte cuvinte, dacă un argument explicativ informai enunţat, care nu este valid din punctul de vedere al standardelor strict deductive, poate fi considerat, totuşi, un argument valid dar incomplet formulat sau un caz de raţionament inductiv sau nici unul dintre ele.[17] Concluzia lui Hempel este că, deşi asemenea argumente sînt incomplete, ele au o structură nomologică, ceea ce ar arăta că fenomenul istoric este analizabil printr-o metodologie explicită.

Faptul că explicaţiile istorice se întemeiază pe legi, cel mai adesea presupuse în mod tacit, iar uneori explicit formulate, ar fi un argument elocvent că modelul nomologic constituie formula unui ideal logic funcţionabil. Istoria ar fi obligată, însă, să-şi rafineze metodele, să înlăture ambiguităţile limbajului comun, pentru a depăşi

[16] Cari G. Hempel. "Explanation in Science and in History", in William Dray (ed.), op. cit., pp. 103-104.

[17] Ibidem, p. 107

stadiul de proto-ştiinţă. Asemenea altor pozitivişti, Hempel avertizează istoricul să evite refugiul în intuiţie; el preferă *schiţele de explicaţie* acelor "pseudo-explicaţii" bazate pe metafore şi imaginaţie şi nu pe înţelegerea conexiunilor factuale şi care "înlocuiesc deducţia din enunţuri testabile cu analogii vagi şi *plauzibilitate* intuitivă".[18] Dar chiar prin eliminarea deficienţelor decurgînd din utilizarea limbajului cotidian, istoria nu ar putea ajunge la predicţii sigure; lucrul acesta ar fi valabil însă şi în privinţa ştiinţei. După Hempel, istoricul ar trebui să fie nemulţumit nu atît de imprecizia predicţiilor, cît mai ales de imperfecţiunea explicaţiilor sale. Căci predicţia este un test al explicaţiei, dar nu o condiţie a ei.

Presupunînd că istoricul ar accepta că obiectul său se supune în principiu unei explicaţii ipotetico-deductive, el ar putea ridica în mod legitim întrebarea dacă modelul hempelian are dreptul prescriptiv de a stabili ce anume trebuie să fie o explicaţie. Argumentul că ştiinţa naturii este îndreptăţită să stabilescă idealul metodologic în virtutea progreselor ei teoretice şi practice spectaculoase, a devenit tot mai puţin convingător în rîndul analiştilor pe măsura abandonării prejudecăţilor pozitivist-scientiste. Ceea ce i se obiectează înainte de toate lui Hempel este faptul de a fi respins posibilitatea altor modalităţi de cunoaştere a fenomenelor istorice în afara celei ştiinţifice. Consideraţiile lui privind statutul epistemologic al istoriei sînt consecinţa subestimării rolului experienţei cotidiene ca sursă de cunoaştere. Aşa se explică de ce Hempel îndeamnă istoricul să depăşească limbajul cotidian, să renunţe la

[18] Cari G. Hempel. "The Function of General Laws in History". op. cit., p. 234.

imaginaţie, intuiţie şi metafore pentru a ajunge la explicaţii bazate pe concepte şi legi.

Dacă istoria nu ar urmări altceva decît să explice evenimentele în termenii legilor, un astfel de îndemn ar putea fi convingător. Istoricul nu se lasă totuşi convins că trebuie să accepte doar explicaţiile nomologice, pentru că nu doar acestea sînt cele care satisfac de fapt nevoia lui de cunoaştere. Hempel se vede astfel confruntat cu situaţia de a impune istoriei un model abstract, care nu poate justifica decît parţial maniera în care ea înţelege şi interpretează trecutul. Acuzaţiile de incompletitudine aduse modelului său au fost respinse ca avîndu-şi sursa într-o confuzie. Cei care le-au formulat nu ar fi înţeles că problema completitudinii sau a adecvării este una epistemologică şi nu factuală. Or, sub acest aspect, Hempel pretinde că modelul lui analitic este unul adecvat, în virtutea capacităţii lui de a justifica orice explicaţie posibilă, indiferent că e vorba de evenimente naturale sau umane.

La el, cunoaşterea istorică devine echivalentul explicaţiei, a cărei condiţie este structura nomologică şi al cărei test este reuşita empirică a predicţiilor. Dificultăţile cu care se confruntă teoria hempeliană sînt dificulăţile inerente oricărei reconstrucţii conceptuale realizate dintr-o perspectivă strict epistemologică. Premisa acestor reconstrucţii, aceea a neutralităţii ontologice a cunoaşterii umane, a antrenat demersuri meta-teoretice avînd drept scop formularea unor standarde universale ale obiectivităţii. Separînd complet între forma şi conţinutul explicaţiilor istorice, teoria lui Hempel rămîne vulnerabilă ca strategie de justificare a discursului istoric. Acest discurs este constrîns în mod excesiv de criteriul testabilităţii empirice, legitimitatea lui fiind dată exclusiv de

întemeierea sa pe datele relevante disponibile. în realitate, confruntarea factuală nu funcţionează drept condiţie (absolută) a obiectivităţii istorice, ea dovedindu-se cu atît mai puţin relevantă la nivelul istoriei teoretice, non-evenimenţiale — domeniu care, după Hempel, ar trebui exclus din sfera preocupărilor istoricului, ca implicînd inerent speculaţia. Opinia lui Hempel este îmbrăţişată şi argumentată pe larg de Popper în cadrul unei analize consacrate acelor teorii denumite de el *istoriciste* (ea va fi discutată în a doua parte a cărţii).

Necoincidenţa modelului nomologic cu practica istorică efectivă se datorează perspectivei formale de abordare a problemei obiectivităţii acestui domeniu de cunoaştere. Dray, filosof de aceeaşi formaţie ca şi Hempel, va plasa în altă parte sursa acestei necoincidenţe. Nu statutul meta-teoretic al conceptului de explicaţie nomologică ar fi, în opinia sa, cauza abaterii lui de la ceea ce este de fapt explicaţia istorică. Această abatere s-ar datora faptului că modelul nomologic este "un gen greşit de reconstrucţie"[19] — o reconstrucţie întemeiată pe supoziţia inexistenţei diferenţelor dintre sfera naturalului şi cea a umanului. Adept ca şi Hempel al filosofiei normativiste, Dray va denunţa doar presupoziţiile teoriei nomologice a explicaţiei, şi nu ideea ca atare a unei teorii generale a explicaţiei, pe care el însuşi încearcă să o reformuleze.

[19] William Dray, op. cil., p. 68.

II

W. DRAY ŞI MODELUL *RAŢIONAL*

Premise filosofice. Propunerile de îmbunătăţire a modelului *covering-law* avansate, între alţii, de Maurice Mandelbaum şi Patrick Gardiner, nu reuşesc să înfrunte toate obiecţiile formulate împotriva acestuia. Numeroşi critici ai lui Hempel şi-au exprimat mai degrabă simpatia faţă de opinia lui Collingwood că abordările empiriste standard ale explicaţiei se confruntă cu dificultăţi speciale cînd este vorba de înţelegerea acţiunii umane. Opţiunea lui William Dray pentru modelul teleologic sau raţional al explicaţiei istorice atestă reînvierea interesului pentru Collingwood şi pentru tradiţia căreia îi aparţine (şcoala germană a ştiinţelor spiritului), marcînd abandonarea prejudecăţilor pozitiviste şi începutul deplasării filosofiei analitice în direcţia hermeneuticii.

Cîteva referiri la "ideea de istorie" a lui Collingwood sînt necesare pentru a înţelege maniera în care ea avea să influenţeze elaborarea de către Dray a modelului său teleologic. Urmînd tradiţia de gîndire a lui Dilthey, filosoful britanic critică viziunea pozitivistă asupra ştiinţelor socio-Umane pentru faptul de a fi considerat aceste ştiinţe ca fiind esenţialmente continue cu investigaţia fenomenelor naturale. încercarea pozitiviştilor de a formula o teorie a naturii umane conformă principiilor împrumutate din ştiinţele fizice porneşte, după părerea lui, de la

supoziţia falsă potrivit căreia comportamentul uman se supune unor regularităţi universale, invariabile în timp. Această eroare ar fi condus la concluzia că explicaţia fenomenelor sociale şi istorice constă în subsumarea lor unor formule generale sau legi ale naturii.

împotriva unei astfel de concepţii, Collingwood susţine că modalitatea de investigaţie a sferei umanului diferă radical de aceea adoptată în alte domenii de cercetare. Distincţia între schimbare şi istorie constituie pentru el argumentul decisiv al ireductibilităţii metodelor "ştiinţelor spiritului" la cele ale ştiinţelor fizice. Lumii umane îi este caracteristică istoricitatea: oamenii se transformă continuu, modificîndu-şi şi îmbogăţindu-şi experienţa de cunoaştere, atitudinile, modurile de a înţelege şi transforma lucrurile înconjurătoare.

Collingwood subliniază contribuţia substanţială a modernităţii la înţelegerea ideii de istorie. Concepţia modernă, observă el, a distrus mitul naturii umane eterne, al aşa-ziselor forme sau esenţe imuabile, arătînd că nu doar diversele întruchipări ale formelor sînt supuse devenirii, ci şi formele însele. Dacă Platon considera că state le-cetăţi apar şi dispar, în vreme ce ideea statutului-cetate rămîne veşnică, modernitatea ne-a învaţat că ceea ce numim esenţe eterne sînt în realitate la fel de trecătoare ca şi diferitele lor întruchipări concrete. Statul-cetate "nu este un ideal etern, ci a fost doar idealul politic al grecilor antici", aşa cum fiecare civilizaţie are tipul ei caracteristic de organizare socială.[1]

în virtutea istoricităţii, fenomenele umane nu ar putea deveni inteligibile decît prin intermediul unor metode

[1] R.G. Collingwood, "Human Nature and Human History". in P. Gardiner, op. cit., p. 22.

specifice. Collingwood găseşte inadecvată tratarea lor dintr-un punct de vedere "exterior", adică în termenii relaţiei cauză-efect, o perspectivă care asimilează, în mod greşit, evenimentele umane cu cele naturale. înţelegerea trecutului ar fi condiţionată de o privire "din interior" a ceea ce a avut loc, deoarece în istorie avem de-a face cu acţiuni şi nu cu simple evenimente, aşa cum este cazul în natură. Or, acţiunile prezintă ceea ce filosoful numeşte un *outside* şi un *inside,* adică o latură exterioară, susceptibilă a fi descrisă în termenii corpurilor şi a mişcării lor, şi o latură interioară, care nu poate fi descrisă decît prin intermediul ideilor sau al gîndurilor agentului. Noţiunea de *agent* devine în acest fel esenţială înţelegerii fenomenelor istorice în sensul lor de acţiuni, respectiv ca expresii ale gîndirii şi voinţei umane, şi nu ca simple evenimente naturale. Dacă omul de ştiinţă explică evenimentele în lumina unor uniformităţi sau legi generale, istoricul nu le priveşte niciodată din exterior, ca pe nişte "spectacole de contemplat". Urmărind să dezvăluie raţiunea acţiunilor umane, el se raportează la acestea în mod subiectiv, văzîndu-le ca experienţe ce urmează a fi trăite în propriul lui spirit.

Collingwood atrage astfel atenţia asupra faptului că în istorie noţiunea de cauză are o altă semnificaţie decît în ştiinţă. Aici, ea nu vizează latura *exterioară* a evenimentelor, adică împrejurările în care ele au apărut, ci latura lor *interioară,* respectiv ideile şi gîndurile celor care le-au produs. Identificînd aceste idei cu cauza însăşi a evenimentelor, autorul consideră că descoperirea lor înseamnă deja înţelegerea acestora. Prin urmare, istoria nu ar avea nevoie şi nici nu ar putea împrumuta, de fapt, procedeele omului de ştiinţă în cercetarea cauzelor.

Deoarece, în momentul în care a descoperit faptele, adică atunci cînd a stabilit "ce s-a întîmplat, ea ştie deja *de ce* s-a întîmplat".[2]

Prin tentativa recuperării istoriei ca disciplină autonomă, Collingwood îşi revendică apartenenţa la tradiţia filosofică a idealismului german post-kantian. O asemenea tentativă are drept premisă convingerea că omul este o fiinţă raţională, a cărei conduită este detenninată tn cea mai mare măsură de idei şi nu de impulsuri. Tratarea comportamentului uman în manieră mecanicistă, în termenii reacţiei la mediu, îi pare filosofului britanic incompatibilă cu calitatea individului de agent conştient şi creator, aceea care face din el "singurul subiect al procesului istoric".

Accentul pus pe dimensiunea raţională a fiinţei umane va antrena însă o concepţie intelectualistă asupra istoriei. Deşi califică drept superstiţie credinţa că omul "gîndeşte întotdeauna, în orice împrejurări", Collingwood apreciază că, în majoritatea lor, acţiunile umane sînt raţionale. Pornind de aici, el formulează un punct de vedere idealist asupra istoriei, potrivit căruia numai conduitele orientate de idei ar fi demne de interesul istoricului, acelea determinate de impulsuri sau de natura biologică a omului fiind considerate non-istorice. în acest fel, întreaga istorie este redusă de Collingwood la istoria ideilor.

Preocupat să argumenteze autonomia ştiinţelor socio-umane, el susţine că acestea sînt esenţialmente ştiinţe istorice, întrucit obiectul lor, spiritul uman, s-ar afla într-un proces continuu de transformare. Teoria cunoaşterii, a

[2] Ibidcm, pp.25-26.

moralei, a politicului sau a economicului nu descriu un subiect imuabil, ci realizările spiritului uman dintr-o anumită etapă a istoriei lui. *Republica* lui Platon, spune el, descrie idealul grec de organizare politică şi nu un ideal etern al vieţii politice, după cum *Critica raţiunii pure* prezintă principiile fizicii newtoniene în termenii căreia au gîndit oamenii de ştiinţă ai secolului al XVIII-lea şi nu principiile absolute ale cunoaşterii umane. Concluzia lui Collingwood este că în sfera socio-umană putem vorbi eventual de uniformităţi şi repetiţii, dar nicidecum de legi valabile în orice perioadă istorică. O ştiinţă non-istorică a spiritului este, în opinia sa, imposibilă.[3]

De altfel, legile sau generalizările nu au pentru el nici un rol în cunoaşterea fenomenelor umane. Aşa cum am văzut, istoricului i se recomandă să cerceteze evenimentele ca acţiuni şi nu ca genuri de lucruri care pot fi studiate prin metode statistice. Chiar dacă investigaţia lui ar putea începe cu ceea ce este exterior evenimentului, ea nu ar trebui să se oprească niciodată aici. Potrivit lui Collingwood, menirea istoricului este să pătrundă în interiorul acţiunii studiate, să se imagineze pe sine în această acţiune, să disceamă ideile agentului său. Or, într-un asemenea demers, metodele statistice s-ar dovedi complet irelevante.

Concepţia filosofului britanic este importantă cel puţin sub două aspecte. în primul rînd, ea încearcă să demonstreze ireductibilitatea cunoaşterii istorice la cunoaşterea ştiinţifică şi necesitatea diferenţierii metodelor în funcţie de natura obiectelor investigate. în al doilea rînd, ea sugerează că numai concepută în acest fel, cunoaşterea istorică poate contribui la înţelegerea de sine a omului, la

[3] Ibidem, pp.32-34.

conştientizarea rolului său de fiinţă activă şi creatoare în lume.

Care a fost impactul acestei concepţii în rîndul filosofilor analişti? Iniţial, încercarea lui Collingwood de a revendica autonomia istoriei a fost privită cu scepticism. în opinia multora, el ar fi încurajat o concepţie implauzibilă după care istoricul dispune de puterea misterioasă a identificării empatetice cu spiritele agenţilor ale căror acţiuni le studiază. Or, de pe poziţia pozitivistă, împărtăşită la început de aproape toţi analiştii, o asemenea interpretare a conduitelor individuale, care trece dincolo de sfera evaluării empirice sau critice, nu putea fi acceptată.

Alţii au manifestat nu numai o atitudine rezervată, dar şi critică faţă de ideile lui Collingwood. Maniera sa de abordare a istoriei este socotită de Hempel irelevantă pentru clarificarea problemei fundamentale aflate în discuţie, aceea a explicaţiei istorice. Ea nu ar fi reuşit să demonstreze că explicaţiile oferite de istorici diferă structural de acelea din ştiinţele naturii. Căci, la o analiză mai atentă, susţine Hempel, chiar şi înţelegerea acţiunilor istorice prin apel la factori motivaţionali s-ar dovedi imposibilă tără asumarea unor generalizări privitoare la comportamentul uman. în consecinţă, explicaţia evenimentelor în tennenii laturii lor "interioare" este considerată un pseudo-canditat la rolul de metodă a cunoaşterii istorice, unicul candidat serios în această privinţă continuînd să rămînă modelul *covering-law.*

Reacţia faţă de concepţia lui Collingwood nu s-a redus însă la dezaprobarea acesteia. Unii filosofi analişti încep să fie receptivi la ideea autonomiei istoriei, a diferenţelor metodologice dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele socio-umane. Mai mult, interesul crescînd faţă de noţiunea

de agent istoric conduce la o distanţare critică faţă de modelul naturalist atît în versiunea lui standard cît şi în diversele variante atenuate. Controversele în jurul problemelor epistemologice ale istoriei se amplifică odată cu intervenţia lui Dray în dezbaterea filosofică.

Modelul *raţional* avansat de el readuce în discuţie ideea lui Collingwood a specificului explicaţiei istorice, semnalînd totodată deficienţele interpretării acţiunilor umane în termenii categoriilor nomologice. Disputa Hempel-Dray antrenează majoritatea autorilor contemporani preocupaţi de elucidarea naturii şi a statutului cunoaşterii istorice. Ea trece dincolo de interesul analiştilor, angajînd şi filosofi de formaţie fenomenologic-hermeneutică de genul lui P. Ricoeur sau R. Aron.

Fundamentele conceptuale ale explicaţiei *raţionale.* Cîteva referiri la modelul lui Dray au fost tăcute deja în capitolul anterior. Prezentarea argumentelor aduse în sprijinul acestuia ne va oferi prilejul să vedem în ce măsură concepţia lui Dray oferă un răspuns adecvat la problema explicaţiei istorice.

Am menţionat într-un alt context că Dray nu exclude posibilitatea unor explicaţii conforme modelului , *covering-law* . El nici nu îşi propune, de fapt, să respingă în principiu modelul hempelian, ci mai degrabă să arate limitele lui. Asemenea limite ar ieşi în evidenţă îndată ce încercăm să analizăm cu atenţie practica istorică efectivă. Dacă urmărim, de exemplu, maniera în care un istoric caută să înţeleagă acţiunile umane individuale, vom constata, afirmă Dray, că ceea ce el vizează este să descopere motivele care i-au condus pe indivizi la săvîrşirea acţiunilor respective. Pentru situaţiile de acest fel, Dray consideră că

apelul istoricului la legi generale nu este nici necesar şi nici suficient. Nu este necesar întrucît scopul explicaţiei nu este să arate că acţiunea în discuţie este un caz particular al unui tip de acţiuni înfăptuite într-un anumit tip de împrejurări, ci să arate că această acţiune este adecvată sau raţională din punctul de vedere al credinţelor şi scopurilor agentului care a înfăptuit-o. Utilizarea legilor empirice nu este nici suficientă, deoarece pe baza lor nu s-ar putea stabili conexiunea dintre acţiune şi motivele care au determinat-o, pentru a se arăta astfel că ea a fost lucrul raţional de tăcut.[4]

Teza de bază a lui Dray este că explicaţia acţiunilor umane nu se conformează unei structuri nomologic-deductive, aşa cum pretinde Hempel, ea presupunînd, dimpotrivă, o schemă conceptuală complet diferită de aceea a explicaţiei ştiinţifice.

Care sînt, în opinia sa, fundamentele conceptuale ale cunoaşterii istorice? Aceste fundamente trebuie căutate, după el, în experienţa cotidiană şi în limbajul obişnuit. Deşi nu neagă că istoria este şi o ramură a ştiinţei, Dray insistă asupra specificului ei de disciplină umanistă. El atrage în acest fel atenţia asupra unui fapt extrem de important ignorat de teoreticienii modelului *covering-law* : şi anume, că scopul (sau, mai corect spus, unul dintre scopurile) studierii trecutului este curiozitatea de a cunoaşte şi înţelege viaţa civilizaţiilor umane din alte timpuri şi locuri. Or, această înţelegere reclamă, în opinia sa, categorii şi concepte practice, care permit să vedem acţiunile istorice "din interiorul lor", adică din perspectiva ţelurilor urmărite de agenţii acestora.

4 William Dray. "The Historical Explanation of Actions Reconsidered", in Patrick Gardiner. op. cil.. p.7().

Fără să nege utilitatea explicaţiei şi a predicţiei pe baza *pattern*-ului nomologic, Dray socoteşte puţin probabil succesul unei ştiinţe istorice care utilizează un asemenea model. Admiţînd că ar fi, totuşi, posibilă o ştiinţă istorică de acest tip, existenţa ei nu justifică, după el, abandonarea unei investigaţii care oferă explicaţii *raţionale*, non-deductive. Dimpotrivă, Dray consideră îndreptăţită continuarea acestui gen de investigaţie chiar alături, dacă e necesar, de aceea ştiinţifică.

Modelul *raţional* are drept punct de plecare noţiunea de agent istoric preluată prin intermediul lui Collingwood de la idealismul german post-kantian. "Noi înşine sîntem agenţi şi în acelaşi mod îi considerăm şi pe ceilalţi", notează Dray.[5] Iată motivul pentru care el apreciază că cercetarea trecutului implică înţelegerea evenimentelor din punctul de vedere al actorilor istorici. Surprinderea acestei particularităţi a cunoaşterii trecutului devine la Dray cerinţa esenţială a unei reconstrucţii logice adecvate a explicaţiei istorice. Modelul său analitic poate fi văzut că o încercare de a răspunde unei asemenea cerinţe.

Intenţia autorului este să demonstreze că relaţia logică dintre *explanans* şi *explananclum* este definibilă în termenii raţionalităţii şi nu ai cauzalităţii. Categoriile mijloc-scop sînt cele care o caracterizează şi nu acelea de cauză-efect. Aşadar, ar fi vorba de existenţa unei conexiuni între acţiunea agentului şi ideile, credinţele sau scopurile care l-au condus la realizarea ei. Pentru Dray, acţiunea nu reprezintă altceva decît mijlocul pe care actorul istoric l-a considerat adecvat pentru atingerea ţelurilor lui. De aceea, el susţine că scopul explicaţiei istorice este să arate că

[13] Ibidem, p. 130.

acţiunea respectivă era lucrul raţional de făcut din punctul de vedere al individului care a săvîrşit-o. Reconstituirea aşa-numitului "calcul", adică a raţionamentului practic care a premers evenimentului *explanandum*, ar constitui singura modalitate de înţelegere a acestuia. Dray găseşte că formula "studiul istoriei este experienţa trăită în locul altuia" surprinde un aspect important al cunoaşterii trecutului, respectiv, implicarea subiectivităţii, de care este imposibil să facem abstracţie. Bazîndu-se pe experienţa de viaţă a istoricului, explicaţia acţiunilor individuale va include în mod necesar enunţuri evaluative, concepte şi categorii ale cunoaşterii comune. Iată, deci, un punct de vedere care angajează filosofia analitică a istoriei pe o cale complet diferită de aceea trasată de naturalişti.

într-un anumit sens, Dray îşi însuşeşte observaţia teoreticienilor modelului nomologic privitoare la caracterul metaforic, vag şi imprecis al limbajului istoriei. Dar, în vreme ce Hempel şi adepţii lui consideră aceste trăsături drept deficienţe care trebuie eliminate în măsura în care istoria doreşte să fie o ştiinţă autentică, Dray are o cu totul altă opinie. Din punctul lui de vedere, este o eroare să pretindem înlocuirea limbajului obişnuit al istoriei cu acela abstract al ştiinţei, deoarece tocmai experienţa nemijlocită ar face posibilă înţelegerea adecvată a trecutului.

Refuzînd să accepte prejudecata pozitivistă după care simţul comun este nedemn de încredere, Dray încearcă să recupereze rolul acestuia ca sursa şi fundament al cunoaşterii. Tentativa de a demonstra că explicaţia istorică aparţine unei scheme conceptuale care nu este nicidecum inferioară celei ştiinţifice, ci este pur şi simplu un alt mod de a vedea realitatea, indică o serioasă schimbare de atitudine în cadrul şcolii analitice. în contrast cu poziţia

scientistă la care au subscris iniţial filosofii analişti, Dray contestă că ştiinţa oferă idealul metodologic al întregii cunoaşteri.

Modelul său intenţional al explicaţiei acţiunii umane reintroduce, de fapt, în dezbaterea filosofică, noţiunea germană de comprehensiune şi, odată cu ea, o nouă atitudine privind importanţa experienţei nemijlocite. Interesul pe care Dray îl suscită faţă de tradiţia fenomenologic-hermeneutică se va manifesta tot mai pregnant în rîndul filosofilor analişti. Isaiah Berlin, Alan Donagan, W. H. Walsh, Peter Winch, iar mai recent, John J. Compton, Joseph Margolis sau Tom Rockmore îşi manifestă rezerve, uneori chiar critici severe, la adresa epistemologiei pozitiviste a istoriei, susţinînd necesitatea refundamentării ei dintr-o perspectivă care să ţină seama de structurile ontologice ale "lumii vieţii", relevante deopotrivă pentru înţelegerea realităţii umane şi naturale. Nu ne vom opri acum asupra opiniilor acestor autori. Importanţa contribuţiei lor la dezbaterea problemelor epistemologice ale istoriei va fi pusă în evidenţa în secţiunea a treia a lucrării de faţă.

Pentru a vedea în ce constă structura explicaţiei *raţionale,* vom apela la exemplul spargerii radiatorului, utilizat de Hempel. Presupunem că sînt îndeplinite aceleaşi condiţii, respectiv temperatura sub O grade, lipsa antigelului etc. Răspunsul lui Hempel la întrebarea "de ce s-a spart radiatorul?" este considerat de Dray nesatisfăcător. A afirma că radiatorul s-a spart datorită faptului că apa îngheaţă la o temperatură mai mică de O grade, presiunea exercitată de gheaţă fiind mai mare decît aceea a apei, nu înseamnă, după el, a găsi explicaţia spargerii radiatorului *meu,* deci a acestui eveniment

particular. Ca şi alţi critici ai lui Hempel, Dray susţine că ceea ce am aflat pe baza modelului *covering-law* este pur şi simplu un lucru cunoscut de toţi, anume condiţiile în care anumiţi factori generici pot fi conectaţi cauzal. Pentru a da seamă de cazul particular în discuţie, explicaţia ar trebui să urmeze o altă cale. Putem spune, de exemplu, că radiatorul s-a spart deoarece o persoana *X* şi-a propus să se răzbune pe mine golind radiatorul de antigel şi punînd în locul lui apă. Structura logică a unei asemenea explicaţii este un gen de silogism practic care arată astfel:

1. *A* doreşte să realizeze obiectivul *X*.
2. Pentru atingerea obiectivului *X,* el consideră necesar să ia decizia *Y*.

3. Deci, *A* decide *Y,*

De observat că *explanandum* -ul nu mai este dedus dintr-o lege generală, ci din obiectivele sau intenţiile vizate de agent într-o situaţie dată. Acestea îndeplinesc pentru Dray funcţia de factori explicativi ai evenimentului investigat.

Cum este interpretat, potrivit modelului raţional, un eveniment istoric, cum ar fi decizia lui Hitler de a cuceri Rusia? Raţionamentul practic care 1-a conclus pe Hitler Ia luarea deciziei lui ar fi următorul:

1. Hitler a dorit să stăpînească Europa.
2. Pentru a stăpîni Europa, el a socotit că mijlocul cel mai bun sau singurul posibil este cucerirea Rusiei.

3. Deci, Hitler a decis să cucerească Rusia.

Prin urmare, atunci cînd cercetătorul îşi propune să explice decizia sau acţiunea unui actor istoric, problema lui principală ar fi să determine ce motiv 1-a condus la aceasta.

Cu alte cuvinte, el urmăreşte să descopere raţionalitatea deciziei sau acţiunii respective. *Explancins* -ul va include în acest caz obiectivele agentului şi credinţele lui referitoare la factorii situaţiei în care se găsea, de pildă, modalităţile în care ar fi putut acţiona pentru a-şi atinge scopurile şi consecinţele probabile ce decurgeau din îmbrăţişarea diferitelor cursuri posibile de acţiune. Reconstruind "calculul" făcut de Hitler în legătură cu mijloacele ce urmau a fi adoptate în vederea realizării scopului său — stăpînirea Europei — explicaţia *raţională* ar arăta că decizia lui a fost adecvată în lumina circumstanţelor în care el se afla în acel moment.

Aprecierea raţionalităţii acestei decizii se bazează pe acel principiu normativ numit de Dray "principiul acţiunii", care enunţă că într-o situaţie de tip C lucrul adecvat de făcut este X. Necesitatea fundamentată pe legi generale — caracteristică modelului nomologic — este înlocuită aici printr-o necesitate de altă natură: una întemeiată pe raţionalitatea conexiunii dintre mijloace şi scopuri, dintre împrejurările în care s-a găsit actorul istoric şi acţiunea sa.

Dray pretinde că modelul propus de el reuşeşte să înfrunte mai bine una dintre dificultăţile majore cu care se confruntă adepţii teoriei *covering-law* . El are în vedere concesia pe care aceştia sînt nevoiţi s-o facă în favoarea legilor statistice drept fundament al explicaţiei istorice, legi a căror forţă explicativă este pusă la îndoială. Compatibilitatea generalizărilor statistice atît cu apariţia cît şi cu non-apariţia evenimentului *explanandum* ar anula de la bun început posibilitatea utilizării lor drept temei al deducerii *explanandum-* ului din *explancins.* în consecinţă, modelul nomologic eşuează în a demonstra că acţiunea

agentului trebuia să aibă loc, că există, cu alte cuvinte, o conexiune logică între *explanans* şi *explanandum* . Dray pretinde că, spre deosebire de Hempel, el reuşeşte să demonstreze acest lucru. Convingerea lui este că, "deşi explicaţia raţională nu arată că o acţiune particulară a trebuit să apară, ea *poate* arăta.... că o acţiune particulară a trebuit să fie săvîrşită". Cuvîntul "poate" atrage atenţia asupra modului în care Dray concepe scopul cunoaşterii istorice. Pentru el, problema căreia istoricul trebuie să-i răspundă "nu este fonnulabilă întotdeauna, nici măcar în sensul raţional, prin întrebarea *de ce a trebuit ca agentul să săvîrşească acţiunea respectivă?* ". Uneori, continuă autorul, "tot ceea ce dorim în realitate să cunoaştem, atunci cînd ni se cere să explicam o acţiune, este cum ar fi putut fi posibil din punct de vedere raţional ca ea să fie săvîrşită".[6] Dar, chiar şi în cazul în care istoricului i se cere să arate de ce o acţiune a trebuit să fie realizată, Dray apreciază că modelul raţional este mult mai în măsură decît cel nomologic să ofere o asemenea explicaţie. Căci, dacă legile statistice nu permit să demonstrăm decît cu probabilitate înfăptuirea acţiunii, descoperirea raţionalităţii ei oferă deseori posibilitatea să arătăm că acţiunea era singurul mijloc adecvat de realizare a intenţiilor agentului. Cu alte cuvinte, modelul *raţional* ar reuşi să dea un răspuns satisfăcător la întrebarea de mai sus, întrucît el exclude toate căile posibile de acţiune, demonstrînd că acţiunea de explicat reprezintă ceea ce trebuia tăcut din punctul de vedere al agentului.

[13] Ibidem, p. 130.

Obiecţii aduse modelului lui Dray. Cea mai detaliată analiză critică a concepţiei lui Dray aparţine lui Hempel. Trebuie reţinut însă că această analiză stă sub influenţa decisivă a prejudecăţilor lui pozitivist-scientiste. Ceea ce face ca, odată cu critica legitimă a aspectelor vulnerabile ale modelului lui Dray, să fie respinsă în mod nejustificat ideea însăşi a posibilităţii unui tip alternativ de explicaţie la aceea ştiinţifică.

Obiecţia fundamentală adresată lui Dray se referă la caracterul problematic al noţiunii de raţionalitate asumate de el drept principiu explicativ al acţiunilor umane. Hempel semnalează, pe bună dreptate, dificultatea, dacă nu chiar imposibilitatea de a stabili criterii general acceptate sau "definiţii explicite" ale raţionalităţii. Atunci, "pe baza căror criterii ale raţionalităţii, se întreabă el, urmează a fi caracterizat *lucrul de făcut* ?" De vreme ce nici măcar teoria matematică a diciziilor nu a reuşit să elaboreze criterii generale ale alegerii raţionale pentru cele mai simple situaţii de decizie, cu atît mai puţin probabilă este formularea lor în cazuri de decizie şi acţiune cum sînt cele studiate de istoric. Ca atare, explicaţia lui Dray nu ar fi în măsură să arate că o acţiune a fost într-adevăr lucrul raţional ce trebuia tăcut în lumina anumitor scopuri; deoarece, agentul ei putea alege la fel de bine şi alte căi de acţiune, aceea urmată de el nefiind de fapt decît una dintre variantele posibile şi nicidecum singura. Hempel conchide că principiul normativ — despre care Dray susţine că precizează ce tip de acţiune este adecvată într-o situaţie dată — nu poate explica de ce o persoană a acţionat într-un anume fel.

într-adevăr, pentru a admite că un astfel de principiu are forţă explicativă, ar trebui să asumăm că orice conduită umană este una raţională. Este greu de susţinut,

totuşi, că toate actele umane sînt determinate de idei, intenţii, sau scopuri şi în consecinţă, explicabile teleologic-raţional (după cum la fel de problematic, spunem noi, este să presupunem că ele sînt explicabile, toate, în termenii unor legi generale). Existenţa unor evenimente non-intenţionale limitează sfera de aplicabilitate a modelului raţional sau, cel puţin, face necesară folosirea complementară a altor metode de investigaţie. Explicaţia *raţională* a unui eveniment de genul spargerii radiatorului nu epuizează modalităţile în care s-ar putea răspunde la întrebarea "De ce s-a spart radiatorul?". Un alt răspuns posibil, sugerat de R. Aron, şi pe care Dray nu 1-a avut în vedere, ar fi, de exemplu, că persoana *X* a uitat să pună antigel în radiator.

Dray încearcă să se apere împotriva acuzaţiei de a fi asumat o formă extremă de raţionalism, într-o manieră similară aceleia prin care Hempel respinge afinnaţiile privind acceptarea sa a determinismului universal. El este de acord cu observaţia lui Hempel şi Nowell-Smith că există numeroase acţiuni istorice care nu sînt rezultatul unui "calcul" sau al unei deliberări conştiente. De asemenea, recunoaşte că dificultatea de a descoperi acţiuni conforme modelului *raţional* atrage atenţia asupra unei limitări a sferei de aplicabilitate a acestuia; de aceea, el nici nu exclude *a priori* posibilitatea altor tipuri de explicaţie.

Dray susţine, totuşi, că obiecţiile împotriva concepţiei lui provin dintr-o înţelegere greşită a menirii reflecţiei filosofice. Despre ce este vorba? Ca şi Hempel, el ţine să precizeze că problema filosofului (analitic) este una meta-teoretică şi nu factuală, insistînd că modelul raţional trebuie înţeles ca o reconstrucţie conceptuală a relaţiei dintre o acţiune şi motivele ei. Noţiunea de "calcul"

exprimă forma şi nu conţinutul acestei conexiuni, adică genul de relaţie logică dintre *explancins* şi *explanandum..* în consecinţă, acestei noţiuni nu ar trebui să-i fie asociate conotaţii "intelectualiste", deoarece utilizarea ei nu presupune că orice acţiune are în spatele ei un raţionament explicit, "un set de propoziţii pe care agentul şi le-ar fi expus sieşi".[7]

Dray limitează interesul filosofului la clarificarea argumentelor istorice, el insuşi nepropunîndu-şi mai mult decît să expliciteze conexiunea dintre acţiunea agentului şi motivele lui, pentru a pune în evidenţă structura ei conceptuală. Faptul că în cazul multor acţiuni această conexiune este doar implicită nu constituie pentru Dray un motiv care să justifice punerea sub semnul îndoielii a valabilităţii modelului său. Sfera explicaţiei *raţionale,* insistă el, s-ar putea dovedi a fi extrem de semnificativă în măsura în care am interpreta într-o manieră "neintelectualistă" noţiunea de "calcul": anume, ca o noţiune ce aparţine logicii conceptuale, avînd statutul de criteriu al înţelegerii acţiunilor umane.

Natura meta-teoretică a acestui concept este relevantă pentru funcţiile normativiste ale modelului *raţional,* conceput de autorul lui drept ideal de explicaţie, menit să arate cum trebuie să fie şi nu cum este de fapt explicaţia istorică. De altfel, argumentul principal adus de Dray în favoarea modelului său este că el are în vedere forma şi nu conţinutul explicaţiei, corectitudinea celei dintîi nefiind o garanţie a corectitudinii celui din urmă. Argumentul nu este de natură să înfrunte obiecţiile lui

[13] Ibidem, p. 130.

Hempel.* Dacă în realitate, se întreabă el, numeroase acţiuni sînt imperfecte (în sensul că lipseşte formularea explicită a unui raţionament practic), aşa cum Dray însuşi recunoaşte, atunci cum mai pot fi acestea analizate în tennenii unor standarde raţionale? Decît, ignorînd practica istorică şi forţînd explicaţiile specialistului să se conformeze unei scheme generale preconcepute. Această practică ar dovedi că, atunci cînd istoricul explică o acţiune prezentînd raţiunile agentului, el nu intenţionează doar să evalueze acţiunea respectivă, aratînd că ea a fost "lucrul adecvat ce trebuia tăcut". Scopul lui principal este să explice de ce agentul a acţionat efectiv în acel mod. întrebare la care istoricul nu poate răspunde că, date fiind obiectivele şi credinţele agentului, acţiunea lui era singurul lucru raţional de tăcut. Deoarece, argumentează Hempel, "mulţi agenţi, în numeroase împrejurări, nu înfăptuiesc în mod efectiv lucrul raţional".[8] Din păcate, conchide el, deşi recunoaşte această realitate, Dray o desconsideră şi ia de la sine înţeleasă raţionalitatea acţiunii umane.

în realitate, ceea ce îl nemulţumeşte pe Hempel nu este atît ignorarea de către Dray a chestiunilor factuale ale istoriei (de care el însuşi face abstracţie), cît mai degrabă abaterea acestuia de la cerinţele pozitiviste ale obiectivităţii.

* Deşi, cum ani văzut, acelaşi argument este invocat şi de Hempel pentru susţinerea valabilităţii modelului nomologic. Iar Dray nu ezită să-i amintească acest lucru: aşa cum nu putem fi siguri că am descoperit legi. deşi pretindem că trebuie să le cunoaştem, tot la tel. atunci cînd spunem că am cunoscut raţiunile unui agent, nu avem siguranţa că într-adevăr, le-am şi cunoscut (ci. W. Dray* "Historical Explanation of Actions Reconsidered". op. cit., p. 72).

[8] Cari G. Hempel. "Reasons and Covering Laws". în Patrick Ganrdiner (ed.). op. cit., p. 103.

Deficienţele modelului *raţional* sînt puse de el pe seama admiterii elementului interpretativ, evaluativ în structura conceptuală a istoriei.* O concesie inadmisibilă pentru Hempel, care vede cunoaşterea dincolo de parţialitatea diverselor puncte de vedere. De pe această poziţie, el susţine că numai reconstruită în termeni empirici, explicaţia *raţionala* ar putea da seamă de acţiunile individuale. în acest sens, "principiul acţiunii" este substituit cu o prezumţie empirică menită să enunţe în mod explicit faptul că acţiunea în discuţie nu era imperfectă din punctul de vedere al standardelor invocate de Dray; respectiv, că agentul era dispus în acel moment să acţioneze în mod raţional şi că împrejurări exterioare (oboseală accentuată, stress emoţional, influenţa drogurilor etc.) nu l-au împiedicat să facă acest lucru. Schema lui Dray :

1. Agentul *A* era într-o situaţie de tip *C.*
2. într-o situaţie de tip C, lucrul de făcut este *X.*

3. Deci, *A* a făcut *X.*

este reformulată de Hempel după cum urmează:

1. A era într-o situaţie de tip C.
2. *A* era în acel moment un agent raţional.
3. Orice agent raţional aflat într-o situaţie de tip C va face întotdeauna (sau: cu o mare probabilitate) X.

4. Deci, *A* a făcut X.[9]

* Vezi în acest sens. Cari G. Hempel, "The Concept of Rationality and the Logic of Explanation by Reasons", în Cari G. Hempel. *Aspects of Scientific Explanation...,* pp. 469-470.

[9] Cari G. Hempel, "Reasons and Covering Laws", în Partrick Gardiner (ed.), op. cit. pp. 101-102.

Prin înlocuirea principiului normativ (cel de-al doilea enunţ din prima schemă) cu o prezumţie sau lege empirică (cel de-al treilea enunţ din schema a doua) se ajunge, de fapt, la o explicaţie de tip *covering-law.* Hempel este convins că (numai) în acest fel se poate răspunde corect la întrebarea "de ce A a făcut în mod efectiv *X'?".* Şi anume, pentru că *X* este genul de acţiune pe care îl face orice agent raţional aflat în împrejurări de acest tip. Rezultatul criticii hempeliene a explicaţiei raţionale este respingerea funcţiei ei de instrument al cunoaşterii istorice. Incompletitudinea modelului *raţional* este exploatată ca argument împotriva valabilităţii acestui gen de explicaţie.

Este adevărat însă că Dray pretinde a fi oferit o reconstrucţie conceptuală completă a explicaţiei acţiunilor umane individuale. în această privinţă, explicaţia raţională s-ar dovedi, după el, superioară celei nomologic-probabiliste. Căci, deşi nu este deductivă în accepţia hempeliană, ea ar reuşi să arate că o acţiune particulară a trebuit să fie săvîrşită sau, cu alte cuvinte, că ea a fost singurul mijloc de realizare a obiectivelor actorului istoric.

Dar, pretenţia lui Dray de a fi demonstrat existenţa unei conexiuni logice (necesare) şi nu doar probabile între o acţiune şi raţiunea ei de a fi este greu de susţinut. A susţine necesitatea acestei conexiuni echivalează cu transformarea scopurilor şi a raţiunilor individuale într-o bază absolută a acţiunii umane, ceea ce se şi întîmplă, de fapt, în cazul lui Dray. Potrivit modelului său, răspunsul la întrebarea "De ce Robespierre 1-a pus sub acuzaţie pe Danton?" ar fi unul singur: pentru că Robespierre, evaluînd circumstanţele, a apreciat că acestea îi impun decizia respectivă. Ca atare, el ar fi fost pus în situaţia de a-1 condamna pe Danton. Dray întemeiază astfel necesitatea

deciziei pe raţionalitatea ei. Pe baza argumentaţiei lui, urmează că împrejurările cereau (necesarmente) acea decizie tocmai pentru că ea era raţională, adică adecvată scopului apărării Revoluţiei.

Problema este în ce măsură analiza logicii situaţiei oferă posibilitatea unei explicaţii complete a faptului istoric în discuţie. Putem da seamă de acţiunea lui Robespierre analizînd-o exclusiv în tennenii relaţiei scop-mijloace, aşa cum procedează Dray? Raymond Aron observă că explicaţia *raţională* elimină orice referinţă la personalitatea actorului istoric, la trăsăturile lui "dispoziţionale" sau la concepţia sa despre lume şi reţine doar "omul politic" Robespierre. Aşa se face că decizia lui este înţeleasă ca decurgînd în mod necesar din obiectivele urmărite de el în calitate de om politic. Scopul explicaţiei ar fi să arate că Robespierre a tăcut ceea ce era potrivit de făcut din punctul lui de vedere.

Interpretarea faptelor istorice în maniera sugerată de Dray ridică cel puţin două obiecţii majore. Pe de o parte, nu se poate vorbi de principii cu valoare universală care să precizeze ce tip de acţiune este corespunzătoare (sau raţională) în diverse situaţii. Pe de altă parte, presupunînd că ar exista, totuşi, asemenea standarde, ele nu ne-ar putea servi drept "fundament pentru a explica de ce o persoană a acţionat într-o manieră particulară".[10] Cel mult, ele ne permit să justificăm, dar nu să şi explicăm acest lucru. Putem foarte bine să prezentăm o acţiune particulară drept una raţională în sensul lui Dray, fără ca ea să fi fost în realitate o astfel de acţiune, adică, fără ca vreun "calcul" să fi avut cea mai neînsemnată influenţă asupra ei. Este dificil

[10] Raymond Aron, *Leţons sur l'liistoire,* Edilions du Scuil. Paris. 1989, p.183.

să discernem în mod absolut motivele raţionale de cele non-raţionale (mobiluri) şi să stabilim cu claritate un fundament ultim al conduitei umane, ce anume a influenţat în mod decisiv o decizie individuală ca aceea a lui Robespierre. Decizia lui traduce oare exact dorinţa apărării Revoluţiei, deci un motiv "raţional" sau, dimpotrivă, un simplu mobil — rivalitatea conducătorilor revoluţionari ? Un răspuns cert nu poate fi dat, iar explicaţia va avea doar o valoare probabilă. Ea reconstituie evenimentul făcîndu-1 inteligibil dar nu necesar. Credinţa (împărtăşită de Dray) că putem descoperi o conexiune necesară între acţiunea lui Robespierre şi scopul apărării Revoluţiei se dovedeşte a fi o iluzie: în realitate, nu este exclus să fi fost vorba doar de o simplă coincidenţă.

încercarea filosofului de a pune în lumină particularităţile logic-coneeptuale ale explicaţiei istorice a eşuat într-o formă extremă de raţionalism. "Principiul acţiunii", ţinînd, în opinia lui, de specificul acestei explicaţii, nu poate fi acceptat drept principiu inteipretativ al evenimentelor istorice decît în măsura în care presupunem că orice conduită umană este orientată raţional. Şi, chiar dacă Dray nu face o asemenea supoziţie, apelul lui la acest principiu sugerează o interpretare "raţionalistă" a Istoriei, într-un sens mai tare decît a voit el însuşi.[11]

Explicaţia *raţională* **— o versiune analitică a comprehensiunii istorice.** Influenţa lui Collingwood (şi, prin el, a şcolii germane a ştiinţelor spiritului) asupra lui Dray este neîndoielnică. De altfel.

[11] Georg Henrik von Wright. op. cit., p. 182 (versiunea rom.).

trimiterile la filosoful britanic îi servesc deseori drept puncte de sprijin sau argumente suplimentare în susţinerea propriei concepţii. Ideea studierii evenimentelor istorice "din interiorul" lor îi atrage atenţia asupra importanţei noţiunii de comprehensiune. Ca filosof de formaţie analitică, Dray nu putea accepta însă consecinţele subiectiviste decurgînd din interpretarea acestei noţiuni în cadrul tradiţiei hermeneutice. în accepţia hermeneuţilor, comprehensiunea este esenţialmente un mod de a fi al lui *Dasein* , constînd în "intuirea directă" sau empatetică a fenomenului istoric în concreteţea şi unicitatea sa. Această dimensiune fundamental ontologică trece drept particularitate a unui gen special de adevăr, cum este cel al istoriei: un adevăr subiectiv, "trăit", care nu se face "văzut" decît "trecînd prin noi", cum ar spune Gadamer. De aici, ideea pluralităţii de perspective asupra obiectului, relevantă pentru funcţia strict interpretativă conferită comprehensiunii — aceea de înţelegere a semnificaţiilor actelor umane prin retrăirea lor în propria conştiinţă a istoricului. Absenţa dimensiunii metodice, trecînd pentru hermeneuţi drept virtute şi nu defect al comprehensiunii, traduce lipsa lor de preocupare pentru stabilirea unor criterii care să facă posibilă compararea şi evaluarea diverselor interpretări. Pentru ei, această preocupare nici nu ar avea sens, angajarea existenţială a istoricului fiind folosită drept justificare a naturii "plurale" a adevărului. Implicaţia este evidentă: disoluţia realităţii istorice într-o multiplicitate de reprezentări, a căror valoare obiectivă este imposibil de stabilit.

Refuzînd să-şi însuşească asemenea consecinţe subiectiviste, Dray îşi propune să elucideze modul în care poate fi arbitrat ceea ce Ricoeur numeşte "conflictul

interpretărilor rivale". Aşa se explică opţiunea lui pentru o perspectivă epistemologică şi nu ontologică asupra comprehensiunii. O perspectivă menită să clarifice condiţiile posibilităţii ei ca modalitate de cunoaştere valabilă universal. Spre deosebire de hermeneuţi. el vede în angajarea existenţială a subiectului un obstacol şi nicidecum o condiţie a obiectivităţii; căci obiectivitatea la care aspiră Dray nu este una "pentru noi", dimpotrivă, independentă de noi. Drept urmare, în reformularea comprehensiunii ca "explicaţie raţională", el nu mai porneşte de la "eul viu" al istoricului, ci de la "eul transcendental" în calitate de sursă a unor standarde obiective, neutre de evaluare a acţiunilor umane.

Dray reactualizează astfel preocuparea lui Rickeit de a stabili un criteriu, o autoritate care să orienteze selecţia şi organizarea faptelor istorice. Dacă istoria vrea să acceadă la obiectivitate, criteriile reconstituirii trecutului trebuie să fie universale, adică valabile pentru toţi. Prin intermediul *principiului acţiunii,* Dray încearcă să dea o traducere logică posibilă selecţiei faptelor istorice. Un demers care avea să se dovedească, în mare parte, fictiv, fiind greu de imaginat o reconstrucţie a explicaţiei istorice sub forma unui raţionament logic. înainte de toate, pentru că istoria conţine şi o dimensiune posibilă, pentru că, aşa cum observă R. Aron, evenimentele s-ar fi putut desfăşura şi altfel decît au avut loc, ele nefiind singurele posibilităţi de derulare a istoriei. Or, Dray se străduieşte să descopere şi să justifice necesitatea. Să demonstreze, cu alte cuvinte, că există o conexiune necesară, logică între acţiunile umane şi scopurile lor. Dacă istoricul reuşeşte să deducă din scopul unei acţiuni că acea acţiune a fost unica posibilitate (singurul mijloc) de realizare a scopului respectiv, atunci el

poate conchide că acţiunea a fost necesară. Dray speră în acest fel să limiteze sau, mai precis, să împiedice proliferarea de interpretări diferite şi chiar divergente asupra trecutului. Istoricul ar urma să desprindă semnificaţia evenimentelor din perspectiva pretinsului principiu raţional al acţiunii şi nu din punctul de vedere al problemelor prezente ale epocii lui.

Explicaţia raţională se doreşte a fi o reconstrucţie logică şi nu o retrăire subiectivă a trecutului. Dintr-un mod de a fi al lui *Dasein*, comprehensiunea devine pentru Dray o metodă de cunoaştere istorică. Ea ar dobîndi astfel o valoare obiectivă, explicativă — contestată, desigur cu argumente diferite, deopotrivă de hermeneuţi şi pozitivişti. Pe de o parte, sublinierea valenţelor ei explicative este de natură să răstoarne prejudecata hermeneuţilor după care acţiunile umane, întrucît sînt libere, sînt incompatibile cu explicaţia. O opinie care, potrivit lui Dray, nu s-ar susţine decît în cazul modelului *covering-law*, care asumă poziţia metafizică a determinismului şi tratează evenimentele istorice în termenii celor naturale. Cît priveşte propria lui noţiune de explicaţie, Dray apreciază că semnificaţia ei este perfect compatibilă cu teza libertăţii de conştiinţă şi înţelegerea omului ca agent istoric. Modelul său ar reuşi să dea seamă de acţiunile individuale privite drept rezultate ale alegerilor umane libere. Asumarea indeterminismului nu numai că nu ar exclude, dar ar face chiar posibilă explicaţia de tip raţional. Dray respinge însă reciproca, afirmînd că posibilitatea explicaţiei raţionale nu implică susţinerea adevărului indeterminismului. Pe scurt, dacă prezumţia libertăţii de conştiinţă ne obligă la acceptarea modelului raţional, admiterea acestuia din urmă nu implică

indeterminsimul şi, în consecinţă, nu exclude posibilitatea unei explicaţii nomologice.[12]

Pe de altă parte, Dray vrea să înlăture suspiciunile pozitiviste referitoare la virtuţile cognitive ale comprehensiunii. în acest sens trebuie înţeleasă preocuparea lui de a transforma statutul acestui concept: de la o facultate oarecum misterioasă de intuiţie, comprehensiunea dobîndeşte calitatea unei metode de analiză obiectivă a fenomenelor socio-umane. Prin aceasta, Dray urmăreşte să atragă atenţia asupra faptului că în istorie există un sens special al termenului explicaţie, care este incompatibil cu determinismul. Şi, în acest fel, să pună sub semnul îndoielii ideea (comună pozitivismului şi hermeneuticii) că orice explicaţie presupune referinţa la legi generale. Dray rupe atît cu opinia celui dintîi, după care evenimentele istorice sînt explicabile, dar numai în termenii legilor, cît şi cu punctul de vedere al celui din urmă, care contestă posibilitatea oricărui gen de explicaţie la nivelul uman al existenţei.

Modelul raţional reprezintă, deci, o alternativă nu doar la modelul *covering-law,* ci şi la versiunea hermeneutică a comprehensiunii. Preocuparea filosofului de a respinge valabilitatea universală a celui dintîi şi totodată consecinţele subiectiviste ale celei de-a doua este, tară îndoială, legitimă. Din păcate, tentativa de a căuta un fundament obiectiv judecăţilor de valoare avea să-1 conducă pe o cale greşită: în loc să vadă cum este posibil accesul la obiectivitate recunoscînd dimensiunea ontologică a cunoaşterii istorice, Dray face abstracţie de conţinutul acestei cunoaşteri, interesîndu-se doar de forma ei.

[12] William Dray. op. cit., p.87.

Rezultatul adoptării unei asemenea strategii transcendentale nu putea fi decît o construcţie artificială, incapabilă să justifice condiţiile reale ale posibilităţii istoriei ca modalitate de cunoaştere obiectivă. *Principiul acţiunii,* departe de a fi un standard universal de interpretare a evenimentelor trecutului, aşa cum pretinde Dray, nu are decît o relevanţă relativă şi contextuală. Refuzul metafizicii şi îmbrăţişarea unei viziuni normative asupra filosofiei sînt răspunzătoare de incapacitatea lui Dray de a oferi o reconstrucţie plauzibilă a comprehensiunii. Dar, chiar dacă nu a reuşit să soluţioneze problema conflictului interpretărilor, el are meritul de a fi supus-o dezbaterii filosofice.

Pe de altă parte, introducerea noţiunii de comprehensiune în structura conceptuală a ştiinţei semnalează faptul că cercetarea fundamentelor cunoaşterii istorice nu se poate realiza cu mijloacele exclusive ale analiştilor, presupunînd în mod necesar instrumente şi concepte specifice. Sfidînd scientismul pozitivist, Dray reabilitează rolul experienţei cotidiene ca sursă a cunoaşterii socio-umane şi argumentează pe această bază că istoria este în esenţa ei o disciplină umanistă. Opunîndu-se totodată raţiunii necritice (promovată de hermeneuţi), care se lasă dirijată doar de "lucrurile însele", nu însă şi de metodă, el atrage atenţia asupra legitimităţii preocupărilor metodologice. Modelul *raţional* este expresia efortului său de a elabora o metodologie sau tehnologie a comprehensiunii istorice.

SECȚIUNEA A DOUA

DE LA MONISM LA PLURALISM METODOLOGIC

I

SUPOZIŢIILE METAFIZICE ALE *NATURALISMULUI* ŞI *UMANISMULUI*

Modelul *covering-law* şi cel *raţional* sînt ambele teorii moniste ale explicaţiei istorice. Confruntarea lor a definit cadrul în care s-a desfăşurat analiza filosofică a istoriei în primele decenii ale acestui secol. Alternativa explicaţie nomologică — explicaţie raţională comportă, pe lîngă dimensiunea epistemologică (vizînd unitatea şi, respectiv, discontinuitatea dintre cunoaşterea istorică şi cunoaşterea ştiinţifică) şi o dimensiune ontologică. Alternativa vizează, în ultimă instanţă, problema reductibilităţii sau a ireductibilităţii modurilor de existenţă natural şi uman. Monismului metodologic îi corespunde un monism ontologic. Antinomia dintre cele două *pattern*-uri ale explicaţiei, observă Patrick Gardiner, se naşte din concepţia că lumea este alcătuită, pe de o parte, din "materie lipsită de viaţă", iar pe de altă parte, din "spirit". Unii filosofi, dorind să dea istoriei un statut cu adevărat ştiinţific, au subliniat importanţa primeia, sugerînd că ideile sînt dependente întotdeauna de "fundamente materiale". Alţii, pretinzînd că apără libertatea spiritului uman, atribuie acestor idei "forţă şi viaţă", capacitatea de a controla şi modifica lumea. în realitate, afirmă Gardiner, între cele două pozitţi nu există propriu-zis un conflict, cît mai degrabă o diferenţă ţinînd de modurile în care este privită

fiinţa umană: sub aspectele ei "fizice" sau, dimpotrivă, sub cele "mentale". Aceste moduri diferite de a vorbi despre om "au fost hipostaziate în componente diferite", ignorîndu-se că existenţele umane nu sînt "nici cu adevărat materie, nici cu adevărat spirit, ci pur şi simplu existenţe umane".[1] Desconsiderarea interacţiunii material-spiritual i-a tăcut pe "naturalişti" să afirme că evenimentele istorice sînt explicabile doar în termeni de cauze şi efecte, iar pe "umanişti" să susţină, dimpotrivă, că înţelegerea acestora presupune referinţa la ideile, dorinţele şi proiectele oamenilor.

Incepînd cu anii '60, confruntarea dintre paradigma "naturalistă" şi cea "umanistă" cedează locul deschiderilor şi influenţelor reciproce. Asistăm la depăşirea cadrului tradiţional al dezbaterilor, îndepărtarea de tezele extreme ale celor două modele epistemologice făcînd posibilă iniţierea dialogului între adepţii lor. Ideea pluralismului metodologic, a complementarităţii diverselor modalităţi de cunoaştere a trecutului prinde tot mai mult teren, devine din ce în ce mai influentă. Interesul crescînd al unor analişti pentru *lumea-vieţii* şi limbajul cotidian va antrena şi revizuirea poziţiei critice faţă de comprehensiune, a cărei importanţă fusese daja semnalată de Dray în încercarea de a demonstra autonomia istoriei. Pe de altă parte, filosofi de factură hermeneutică recunosc, sub înrîurirea lecturilor analitice, posibilitatea utilizării metodelor ştiinţifice în studierea fenomenelor socio-umane. Ilustrative pentru deschiderea acestui dialog sînt concepţia logicianului finlandez Georg H. von Wright şi aceea a filosofului francez Raymond Aron.

[1] Patrick Gardiner, *The Nature of Hixtorical Explunution,* Oxford University Press, 1961, pp. 138-139.

III

VON WRIGHT ŞI *SILOGISMUL PRACTIC*

în lucrarea sa *Explanation and Understanding* (1971), von Wright argumentează că în cunoaşterea fenomenelor socio-umane explicaţia şi comprehensiunea se presupun şi se sprijină reciproc. El consideră că, întrucît universul istoric este compatibil cu noţiunile de cauză şi scop, nici unul dintre cele două tipuri de explicaţie, cauzală sau teleologică — aparţinînd tradiţiei galileene şi, respectiv, aristotelice — nu reuşeşte, singur, să surprindă complexitatea acestuia.

Deşi, aparent, în controversa Hempel-Dray, von Wright se situează de partea celui din urmă, în realitate, el nu apără un model *raţional* (teleologic) în formă "pură", ci mai curînd un gen de explicaţie în care intenţionalitatea îndeplineşte funcţia de factor explicativ, dar nu ultim, al acţiunii individuale. Schema logică a acestui tip de explicaţie este un "silogism practic" de forma următoare:

A intenţionează să producă *p*\
A consideră că nu poate produce *p* dacă nu produce a;

Deci, *A* porneşte să producă *a.*

La prima vedere, "raţionamentul practic" este foarte asemănător modelului lui Dray. Dar, aşa cum vom vedea, el reprezintă "schema explicaţiei teleologice întoarsă cu

susul în jos".[2] Reamintim că, potrivit lui Dray, un eveniment X are loc pentru că un alt eveniment *Y* trebuie să aibă loc. Este asumată aici o relaţie necesară între *X* şi *Y:* premisele implică în mod logic concluzia. Evenimentul anterior apare drept mijlocul adecvat, probabil chiar singurul, de realizare a evenimentului ulterior.

Von Wright substituie raţionamentului logic unul practic, probabilist. Este probabil sau posibil, spune el, ca evenimentul *Y* să fi avut loc deoarece evenimentul *X* a avut loc. Knu este o consecinţă necesară a lui *X,* după cum nici *X* nu conduce în mod necesar la *Y,* în sensul că el poate 11 un mijloc de realizare a lui *Y,* dar nu singurul. Von Wright respinge astfel caracterul necesar al conexiunii dintre o acţiune şi motivele ei, susţinînd că relaţia mijloc-scop, respectiv dintre *X* şi *Y,* este una întîmplătoare. Din punctul lui de vedere, evenimentele istorice nu pot fi "deduse" exclusiv din scopurile şi intenţiile oamenilor, dar, evident, nici numai din împrejurări exterioare. Motivele nu reprezintă pentru el o condiţie necesară şi suficientă a realizării unei acţiuni. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa împrejurărilor exterioare. Eroarea lui Dray ar consta, deci, în încercarea lui de a demonstra necesitatea conceptuală a relaţiei dintre acţiunea agentului şi motivele acestuia. în cadrul silogismului practic, premisele "nu implică *existenţa* unei concluzii care să le corespundă", aşa cum concluzia "nu urmează cu necesitate logică din premise".[3]

Pentru evitarea capcanelor explicaţiei *raţionale,* von Wright părăseşte supoziţia ei de bază şi anume, că

[2] Georg Henrik Von Wright. *Expluruitum unii Understundina.* p.96.

[3] Ibidem, p. 117.

orice acţiune umană este raţional explicabilă. El pune la îndoială că analiza logicii situaţiei oferă un argument logic decisiv care ne permite să răspundem la întrebarea *de ce o persoană a acţionat aşa cum a acţionat într-o împrejurare particulară.* "Silogismul practic" se întemeiază pe ideea că, deşi acţiunea umană este necesarmente intenţională, alegerea mijloacelor ei poate fi întîmplătoare. La von Wright, intenţionalitatea acţiunii nu implică raţionalitatea alegerii mijloacelor. în contrast cu Dray, el admite şi posibilitatea unor alegeri non-raţionale. Existenţa lor pune în discuţie valabilitatea unui model "pur" raţional, ridicînd întrebarea: *ce anume reuşeşte efectiv şi ce anume omite să explice* un asemenea model? Întrucît "nu se suprapune cu silogismele practice care conduc la acţiune", schema logică *raţională* este considerată de von Wright incompletă.[4]

Reconstrucţia sa a explicaţiei *raţionale* ar putea fi interpretată ca o încercare de a realiza o asemenea "suprapunere", prin recuperarea şi integrarea elementelor omise de Dray din modelul lui. Von Wright procedează, aşadar, la lărgirea noţiunii de explicaţie teleologică şi la "relaxarea" schemei silogismului practic, integrînd cît mai multe elemente care ar putea să concure la furnizarea unei explicaţii mai complete. Să presupunem, spune el, că agentul *A* intenţionează să realizeze acţiunea *p* ; pentru a produce *p*, *A* consideră că *a* este suficient. Faptul că *a* este socotit suficient de către *A* constituie însă un argument decisiv pentru a conchide că *A* porneşte la înfăptuirea lui *a* ? Răspunsul lui von Wright este negativ. Presupunem, în continuare, că *A* porneşte să realizeze acţiunea *a*. Faptul că *A* apreciază că *a* este suficient pentru

[13] Ibidem, p. 130.

realizarea lui *p* este, de data aceasta, un argument decisiv că *A* porneşte la înfăptuirea lui *a?* Obţinem o explicaţie completă a comportamentului lui *Al* Dăm un răspuns cert la întrebarea "de ce *A* face *a?* întrebarea îi pare lui von Wright "uluitoare". în vreme ce Dray răspunde afirmativ, el apreciază că un asfel de răspuns ar fi admisibil, dar că justificarea lui comportă completarea raţionamentului cu noi elemente. Se disting două situaţii:

1) Dacă realizarea lui *a* este singurul lucru pe care *A* îl consideră suficient pentru producerea lui p, atunci vom avea un argument logic decisiv (construit pe baza argumentului practic al agentului) pentru a conchide că *A* porneşte să facă *a.* Realizarea lui *p* este dedusă logic din înfăptuirea lui *a,* care la rîndul ei implică "existenţa" lui *p.* Conexiunea dintre *a* şi *p* (dintre mijloc şi scop) este necesară. Aceasta ar fi o *explicaţie completă* datorită "suprapunerii" ei cu silogismul practic al agentului, reconstruind întregul său conţinut. Am obţine, deci, un *raţionament valid*, adică o explicaţie ştiinţifică întemeiată. Vom spune că *a* este o condiţie necesară şi suficientă a producerii lui *p.*

2) Dacă *A* consideră că există mai mult decît un singur lucru, să zicem, *a* şi *b,* ca fiind suficiente mijloace pentru realizarea lui *p,* atunci *A* trebuie să aleagă între a face *a* sau a face *b.* Argumentul practic al agentului, anume că *a* sau *b* este suficient pentru producerea lui *p,* poate fi construit ca un argument logic decisiv pentru a explica de ce *A* porneşte să facă *a* sau b. Prin urmare, concluzia că *A* trebuie să realizeze *a* sau *b* este necesară. Vom spune că *a* sau *b* este o condiţie necesară şi suficientă a producerii lui *p.* Dar, prin acest raţionament noi explicăm de ce *A* trebuie să înfăptuiască *a* sau *b* şi nu

de ce *A* înfăptuieşte *a*. Ceea ce justificăm este necesitatea de a face *a* sau *b* şi nu necesitatea de a face *a*.

> Observaţie. Silogismul practic de lipul 2) introduce un element nou faţade silogismul de tipul 1) — care nu este altceva decît schema explicaţiei *raţionale* a lui Dray. Acest element este alegerea agentului, determinată de existenţa mai multor mijloace pe care le consideră suficiente în vederea atingerii scopului său.

Pentru a răspunde la întrebarea "de ce *A* face *a* şi nu face *b* ", von Wright "relaxează" în continuare silogismul practic, adăugîndu-i noi determinări. Descoperirea fundamentului motivaţional al deciziei de a face *a* presupune, aşadar, extinderea noţiunii de explicaţie teleologică, investigînd scopurile care justifică *alegerea lui a.* Deoarece, aşa cum am văzut, silogismul de tipul 2) justifică necesitatea alegerii între *a* şi *b,* şi nu necesitatea alegerii lui *a.* Pentru justificarea celei din urmă, am putea introduce un scop subsidiar, de pildă acelîi de a înfăptui *p* cît mai rapid şi cu un preţ cît mai scăzut posibil; deci, este vorba de motivaţii privind eficienţa mijloacelor de realizare a obiectivelor agentului. Vom spune în acest caz că decizia lui *A* de a face *a* se întemeiază pe argumentul practic că *a* este în opinia lui *A* un mijloc mai eficient (ieftin şi rapid) de a produce *p.* Am obţinut asfel o explicaţie teleologică, dar care este şi ea incompletă: nu dispunem de nici un argument ferm pe baza căruia să deducem că *A* trebuia (în mod necesar) să facă *a* în vederea producerii lui *p.* Corespondenţa premiselor cu concluzia este cu totul întîmplătoare, în sensul că este posibil (dar nu cert) ca efectuarea lui *a* să conducă la realizarea lui *p.*

Ca să obţinem o explicaţie mai satisfăcătoare a deciziei lui *A* de a făcea, trebuie să continuăm "relaxarea" silogismului practic. Von Wright suplimentează premisele cu noi informaţii despre intenţiile şi cogniţiile lui *A*. De exemplu, dacă realizarea lui *p* implică riscuri, am putea spune că A a optat să facă *a* considerînd că în acest fel evită riscurile respective. Dar chiar şi prin introducerea unui asemenea scop subsidiar, explicaţia rămîne în continuare incompletă.

Demersul de mai sus demonstrează imposibilitatea de a obţine o explicaţie teleologică formal satisfăcătoare a deciziei lui *A* de a săvîrşi a. "Concluzia unei inferenţe practice, notează von Wright, nu urmează cu necesitate logică din premise. A insista că ea ar trebui să urmeze astfel înseamnă dogmatism".[5] Prin urmare, explicaţiile istorice rămîn întotdeauna parţiale, implicînd un grad mai mare sau mai mic de relativitate. Complexitatea vieţii sociale şi a istoriei oamenilor nu poate fi niciodată "captată" în scheme logice. Orientate de raţionamente practice, acţiunile şi deciziile individuale nu pot fi integral reconstruite logic. Istoricul reconstruieşte însă faptele şi evenimentele trecutului *ca fi cînd* ele s-ar fi desfăşurat în mod necesar, legic. Von Wright vrea să spulbere ideea că necesitatea silogismelor practice care orientează acţiunile umane este altceva decît o necesitate construită de istoric, adică una *"ex post facto "*.

Rediscutarea problemei explicaţiei istorice din perspectiva unităţii şi nu a opoziţiei finalitate-cauzalitate constituie una dintre contribuţiile importante ale filosofului la dezbaterea epistemologică actuală a acestei teme. O

Ibidem. p. 117.

explicaţie adecvată a evenimentelor istorice nu poate ti, după părerea lui, "pur" teleologică sau "pur" cauzală, întrucît nici motivaţiile oamenilor şi nici circumstanţele exterioare nu constituie factori explicativi fundamentali, ultimi. Von Wright susţine că în istorie există loc pentru explicaţia cauzală, precizînd însă că ea are un caracter cvasi-cauzal. Precizarea este menită să atragă atenţia asupra faptului că explicaţia se întemeiază pe alte fundamente decît cele hempeliene, respectiv pe intenţiile şi scopurile oamenilor (şi nu pe legi generale). Conexiunea dintre *explanans* şi *explanandwn*, dintre cauză şi efect ar avea un fundament motivaţional; ea presupune enunţuri singulare privitoare la scopurile agentului, enunţuri care formează premisele silogismului practic. Acesta este motivul pentru care explicaţia este considerată cvasi-cauzală şi nu faptul că ea ar fi imperfectă, cum susţine Hempel.

Analizînd natura conceptuală a explicaţiei declanşării primului război mondial, von Wright afirmă că aceasta este de tip cauzal, dar nu în sensul hempelian al termenului. Deoarece, relaţia de cauzalitate dintre asasinarea arheducelui Austriei şi izbucnirea războiului ar fi intermediată de o serie de alte evenimente ce au urmat asasinatului, fiecare dintre acestea constituind motivaţia deciziilor şi acţiunilor ulterioare. Astfel, asasinatul de la Sarajevo, afectînd ţelurile şi interesele Austriei, a cauzat ultimatumul dat de ea Serbiei. Ultimatumul a oferit prilejul mobilizării armatei ruse, acţiune care, întărind poziţia Serbiei, a cauzat în continuare refuzul acesteia de a se conforma tuturor condiţiilor ultimatumului, precum şi declaraţia de război a Austriei împotriva Serbiei. Astfel.

"treptat, prin *forja împrejurărilor,* războiul a devenit, ca să spun aşa, inevitabil", notează filosoful.[6]

Exemplul de mai sus ar ilustra că explicaţia cauzală este de forma unui silogism practic, ale cărui premise au un fundament motivaţional. Definirea cauzei în termenii condiţionalităţii îi permite lui von Wright să discearnă o varietate de factori cauzali, îndeplinind fie rolul de condiţie necesară, fie acela de condiţie suficientă, dar în nici un caz ambele. Asasinarea arheducelui Austriei a fost o condiţie necesară dar nu şi suficientă a declanşării războiului din 1914. întrebarea *de ce a izbucnii acest război* reclamă un demers complex, în care intervin deopotrivă explicaţia şi comprehensiunea, sprijinindu-se şi completîndu-se reciproc. Orientată spre trecut, de la evenimentul ulterior (izbucnirea războiului) la cel anterior (asasinarea arheducelui), explicaţia nu devine validă ştiinţific decît parcurgînd drumul invers: adică, încercînd să înţelegem modul în care fiecare eveniment anterior a reprezentat motivaţia celui ulterior, determinînd astfel contribuţia tuturor la producerea evenimentului final.

Ce include von Wright în noţiunea de "cauze contributive" ale evenimentelor istorice? El distinge două categorii de cauze, "externe" şi "interne". Definitorii, după el, pentru natura explicaţiei istorice sînt cele din urmă. Aici sînt cuprinse motivaţiile indivizilor, în afara cărora nu ar putea fi înţelese deciziile şi acţiunile umane. "Cauză" şi "raţiune" sînt, deci, identice: raţiunile sau intenţiile actorilor istorici sînt cauze ale acţiunilor lor. în sfera intenţionalităţii sînt incluse, pe lîngă scopuri "raţionale" (în sensul lui Dray, adică scopuri fixate în mod deliberat de

[6] Ibidem, pp. 139-141.

agent) şi aşa-numitele "motive universale" sau, cum le spune R. Aron, "scopuri non-raţionale" (nu iraţionale!) — acelea care definesc natura umană în general, cum ar fi nevoia de apărare şi de protecţie a oamenilor atunci cînd condiţiile lor de viaţă devin intolerabile. "Cauzele externe" se referă la schimbări ale mediului natural, precum şi la acelea produse la nivelul tehnologiei şi, în particular, al mijloacelor de producţie. Cele două categorii de factori ar face necesare, respectiv, posibile noi acţiuni, fără a le putea atribui însă un rol cauzal fundamental. Intenţiile oamenilor ca şi împrejurările exterioare pot fi cauze şi efecte totodată; în consecinţă, ar fi greşit să se considere că unele sînt exclusiv cauze din care ar rezulta în mod automat celelalte.

Faţă de Dray, care susţine un raţionalism "tare", von Wright apără o formă moderată a acestuia. Deşi subliniază că intenţionalitatea ţine de esenţa realităţii umane, el admite că explicaţia *raţională* nu epuizează sfera umanului. Nu tot ceea ce se petrece la acest nivel al existenţei este explicabil, în opinia sa, prin motive şi scopuri formulate în mod deliberat de agenţii istorici. Distincţia lui între "acţiune" şi "comportament" urmăreşte să pună în evidenţă prezenţa intenţionalităţii şi totodată a cauzalităţii (*cvasi-intenfionalitatea* este înţeleasă drept echivalent al cauzalităţii). "Silogismul practic" ca modalitate de explicaţie *raţională* este rezervat *acţiunii* propriu-zise, precedate de o evaluare anticipată a scopurilor şi a mijoacelor atingerii lor. în cazul aşa-numitelor *comportamente intenţionale,* nu s-ar putea vorbi decît de o explicaţie cvasi-teleologică. Fundamentul lor motivaţional îl constituie acele ţeluri universal umane, de care am amintit înainte, ţeluri care nu sînt anticipate şi voite ci asumate, ca să zicem aşa, prin forţa împrejurărilor. Întrucît nu

presupune preexistenţa unor calcule ale agentului — viztnd stabilirea deliberată a scopului şi evaluarea eficacităţii mijloacelor realizării lui — un astfel de comportament ar fi susceptibil doar de o explicaţie cvasi-teleologică. în afara acestor două genuri de acte intenţionale, von Wright admite şi existenţa a ceea ce el numeşte *comportament non-intenfional,* considerat mai curînd un gen de reflex condiţionat decît o acţiune în sensul strict al cuvîntului. Absenţa fundamentului motivaţional ar face ca acest tip de comportament să nu aibă sau să nu aibă încă "un loc printre FAPTELE recunoscute de istorie sau de ştiinţele sociale".[7] De exemplu, o persoană acţionează în conformitate cu normele morale ale societăţii lui, dar răspunsul ei la "presiunea normativă" nu este motivat de teama dezaprobării comunităţii ori de preocuparea asigurării scopului pentru care au fost create normele respective. Golit de motivaţia teleologică, comportamentul ar deveni un gen de (re)acţiune reflex condiţionată. La întrebarea "de ce a acţionat astfel ?" persoana va răspunde că "pur şi simplu aşa este tradiţia acelei societăţi". Asemenea altor autori, von Wright este de părere că un comportament mecanic de acest fel nu prezintă interes nici pentru istorie nici pentru ştiinţele sociale, drept pentru care ar putea li exclus din analizele lor. Conduita non-intenţională s-ar preta unei explicaţii cauzale tipice, în termenii legilor generale, adică potrivit modelului *covering-law.*

Am putea rezuma observaţiile de mai sus spunînd următoarele:

1. Potrivit lui von Wright, sfera intenţionalităţii vizează motivaţia internă (atitudini cognitive şi scopuri

[13] Ibidem, p. 130.

aşa-zis raţionale) precum şi motivaţia "externă" (scopuri universale sau mobiluri). Pe baza celei dintîi explicăm acţiunea individuală prin analiza logicii situaţiei, respectiv, ca relaţie adecvată între mijloace şi scopuri, între decizia umană şi o situaţie dată. Vorbim în acest caz de o explicaţie teleologică *raţională* a acţiunii individuale. Pe baza celei de-a doua, dăm seamă de comportamentul ansamblului, ca răspuns la schimbările mediului fizic.

2. Cauzalitatea nu ar intra în sfera preocupărilor istoricului decît în măsura în care presupune referinţa la teleologicitate. Actele umane lipsite de temei motivaţional sînt asimilate evenimentelor naturale, presupunînd o explicaţie tipic cauzală, adică nomologică. Doar explicaţia cauzală fundamentată teleologic (pe motive "universale") este recunoscută drept instrument de cunoaştere a realităţii istorice. Dar şi în această situaţie, ea ar da seamă de comportamentul colectiv, fiind insuficient de relevantă la nivelul acţiunii individuale, a cărei înţelegere presupune reconstrucţia ei în termenii silogismului practic. De exemplu, în cazul unei calamităţi naturale, migraţia grupului de oameni ar putea fi explicată pe baza unor propoziţii generale privitoare la modul în care indivizii umani reacţionează la schimbarea^ condiţiilor externe ale vieţii lor: nevoia de protecţie îi face să-şi părăsească locurile. Dar conduita individuală nu ar decurge în mod automat din propoziţii generale, întrucît ea poate fi orientată de alte scopuri decît cele "universale". Astfel, decizia unora de a nu-şi părăsi aşezările este inteligibilă în virtutea unor scopuri sau intenţii *raţionale* şi nu a aşa-ziselor dispoziţii general-umane.

Dincolo de aspectele logice ale explicaţiei istorice, von Wright supune discuţiei cîteva probleme cheie ale

ontologiei istoriei. De exemplu, dacă explicaţia teleologică nu este uneori de tip cvasi-teleologic (cum este cazul celei din biologie) şi dacă teleologicitatea de acest gen ar putea fi interpretată în termenii cauzalităţii. Este corect să afirmăm că oamenii îndeplinesc prin acţiunile lor un SCOP de care ei nu sînt conştienţi şi care nu poate fi definit, deci, în termenii propriilor lor scopuri? Subiectul de analiză îl constituie un caz din istoria Poloniei.

> "Redresarea economică a Poloniei sub Cazimir cel Mare s-a datorat în mare măsură faptului că evreilor, care au fost expulzaţi din Germania, li s-a permis şi au fost chiar invitaţi să se stabilească în Polonia.[8]

Pentru a determina dacă evreii sînt, într-adevăr, o cauză contributivă în acest caz, von Wright consideră că este necesar să stabilim ce fel de relaţie există între scopurile urmărite de ei şi înflorirea economiei poloneze (reamintim că acţiunea, în sensul propriu-zis al termenului, este definită prin intenţionalitate). Prin urmare, şi-au propus evreii redresarea Poloniei? Răspunsul ar fi negativ, întrucît motivul real pentru care aceştia au părăsit Germania a fost persecutarea lor şi nu refacerea economică a Poloniei. Dacă nu au avut o asemenea intenţie, cum se face că istoricul le atribuie un rol cauzal în explicaţia acestui fapt? Istoricul lasă a se înţelege că evreii au contribuit la realizarea unui scop pe care nu şi l-au propus dinainte. într-un anumit sens, interpretarea lui nu ar fi complet incorectă, deoarece evenimentele s-au desfăşurat *ca fi cum* acest scop ar fi existat, dar a fost necunoscut acelora care au dat curs înfăptuirii lui. Totuşi, în absenţa fundamentului

[13] Ibidem, p. 130.

motivaţional, explicaţia redresării Poloniei are, după von Wright, un caracter cvasi-teleologic şi nu unul teleologic propriu-zis. Aici, spune el, avem de a face cu ceea ce Hegel numeşte "Viclenia Raţiunii". "în astfel de cazuri, spunem că a fost *destinul* acelor oameni să pregătească terenul pentru un viitor pe care probabil ei inşişi nu l-au gîndit niciodată".[9] Utilizată în acest context, noţiunea de *destin* sau *scop* ar avea o semnificaţie complet "inofensivă", care trimite la un determinism corelat cu ideea de inteligibilitate şi nu de predicţie a proceselor istorice. Argumentînd că aceste procese nu sînt pre-, ci post-determinate, von Wright conchide că inteligibilitatea istoriei nu este altceva decît un "determinism *ex post facto."*

în exemplul invocat, istoricul atribuie relaţiei dintre cele două evenimente — expulzarea evreilor din Germania medievală şi redresarea economiei poloneze — un caracter necesar, ceea ce înseamnă că evenimentul anterior devine responsabil cauzal de cel ulterior. Explicaţia lui "se îndreaptă spre viitor", argumentînd că evreii au trebuit să părăsească Germania *pentru a face să* înflorească Polonia. Evenimentul anterior este interpretat în lumina celui ulterior; în acest fel, trecutul mai îndepărtat dobîndeşte o semnificaţie pe care nu a avut-o pînă la evenimentele mai recent apărute. Pe baza faptului că evenimentul anterior a făcut posibil evenimentul ulterior, istoricul îi conferă în mod retrospectiv celui dintîi semnificaţia unei cauze.

în realitate, observă von Wright, relaţia dintre cele două evenimente este una întîmplătoare, în sensul că expulzarea evreilor din Germania este doar o condiţie

[13] Ibidem, p. 130.

cauzal-necesară dar nu şi suficientă a acesteia.* Faptul că trecutul mai îndepărtat poate fi înţeles în lumina trecutului mai recent dovedeşte, într-adevăr, că inteligibilitatea procesul istoric este un determinism *ex post facto* şi că, deşi scopurile umane individuale nu se regăsesc în *rezultatul final* — care este istoria — acest rezultat nu este niciodată pre-determinat, ci întodeauna post-determinat.

Von Wright găseşte aici argumentul cel mai concludent al incompletitudinii oricărei explicaţii istorice. Credinţa lui Dray în posibilitatea de a oferi o explicaţie *raţională* completă a acţiunilor umane îi pare o iluzie, implicînd ideea că istoria a ajuns la un sfîrşit. Cum viitorul este însă deschis şi incomplet cunoscut, şi cum trecutul (asemenea prezentului) este înţeles în lumina evenimentelor ulterioare, istoria va dobîndi mereu noi semnificaţii.

Prin resemnificarea continuă a trecutului din perspectiva viitorului, filosoful nu înţelege însă un mod subiectiv de reevaluare a evenimentelor potrivit gustului şi preferinţelor istoricului. Ceea ce el are în vedere, este o modalitate de explicaţie susceptibilă de teste obiective. Dacă enunţurile istoricului pot să nu fie în mod decisiv verificabile sau refutabile, în schimb, ele trebuie întemeiate întotdeauna pe fapte şi nu pe opinia lui despre ele.[10]

* Von Wright asumă interacţiunea dintre împrejurările externe şi intenţiile oamenilor ca principiu raţional ce condiţionează cunoaşterea ştiinţifică a realităţii sociale. Pornind de la acest principiu, el susţine că prezenţa capitalului nu conduce la progres economic decît acolo unde există şi intenţia realizării lui. Pe de altă parte, odată prezente, aceste resurse remodelează dorinţele existente, traducîndu-le in proiecte mature de dezvoltare, (cf. von Wright, op. cit., p. 155)

[10] Ibidem, p. 156.

Argumentele aduse de von Wright în sprijinul pluralismului metodologic sînt, tară îndoială, consecinţa unei viziuni filosofice raţionalist-relativiste, cum o numeşte el, pentru a o distinge de forma "tare" a raţionalismului. Ceea ce îl separă, între altele, de Dray, este preocuparea de a discerne condiţiile posibilităţii unei explicaţii teleologice *raţionale*, cu alte cuvinte, limitele valabilităţii ei. După părerea lui, o acţiune nu poate fi teleologic explicată decît atunci cînd este determinată de anumite intenţii şi atitudini cognitive ale oamenilor. Dar, întrucît nu orice acţiune umană este determinată în acest fel, adică "gîndită", întrucît în istorie nu guvernează un asemenea tip de. determinism (sau raţionalism) universal, sfera explicaţiei intenţionale — deşi considerabilă — rămîne totuşi limitată. Observaţia este importantă mai ales dacă ţinem seama de faptul că de cele mai multe ori problema limitelor modelului *raţional* a fost trecută cu vederea de adepţii lui.

III

CAUZALITATE ŞI INTENŢIONALITATE LA RAYMOND ARON

Spre deosebire de Dray şi von Wright, Raymond Aron nu elaborează un model logic al explicaţiei intenţionale (teleologice), interesîndu-se doar de aspectele epistemologic-metodologice ale istoriei. în plus, prezenţa perspectivei ontologice în cadrul analizelor sale — motivată de necesitatea ca, în reconstrucţia sa, trecutul să poată apărea în "semnficaţia lui profundă" — confirmă că, în ciuda contactului ulterior cu cercetările analitice, Aron rămîne sub influenţa şcolii germane a ştiinţelor spiritului.

Contribuţia gînditorului francez la teoria explicaţiei istorice a fost insuficient exploatată în cadrul dezbaterilor filosofice contemporane asupra subiectului. Evaluarea semnificaţiei acestei contribuţii trebuie să ţină seama de evoluţia concepţiei filosofului, începînd cu celebra sa lucrare *Introducere în filosofia istoriei (Introduction â la philosophie de ihistoire* — 1938) şi terminînd cu *Lecţiile de istorie (Legons sur ihistoire)* ţinute la College de France între 1972 şi 1974 — publicate postum, în 1989.

Concepţia despre comprehensiunea istorică expusă în *Introduction* este marcată de influenţa considerabilă a idealismului post-kantian. Pe urmele lui Dilthey, Aron respinge atît reducţia obiectivă cît şi

asimilarea metodelor, argumentînd, împotriva naturalismului, că modelul explicativ (cauzal) este inadecvat înţelegerii faptelor sociale, întrucît acestea "nu pot fi unificate după regularităţi", asemenea fenomenelor naturale. Refuzul de a accepta explicaţia evenimentelor istorice pe baza regularităţilor şi a legilor, în termenii unificării lor conceptuale, îşi găseşte sprijin în teza "unicităţii" atît de des invocată de hermeneuţi. Unice şi irepetabile, evenimentele istorice ar fi mai degrabă comparabile cu operele umane, ceea ce ar face necesară interpretarea lor "în maniera unui text literar sau filosofic". Dincolo de cuvinte, notează Aron, vom regăsi în scrieri "o stare de spirit, o cultură".[1']

Recunoaştem, desigur, ideile şi limbajul specifice filosofiei hermeneutice. Aron adoptă noţiunea lui Paul Ricoeur de "conflict al interpretărilor", vorbeşte de pluralitatea de perspective şi infinita reconstrucţie a trecutului, de "disoluţia obiectului" prin intervenţia subiectivităţii, de adevăruri şi nu de Adevăr. Realismului naiv el îi substituie ideea multiplicităţii punctelor de vedere asupra unuia şi aceluiaşi fapt istoric.

Chiar dacă nu întîlnim în mod expres termenul "intuiţie directă" (sau empatie), comprehensiunea — aşa cum este concepută în *Introduction* — reţine sensul pe care ea îl avea la Dilthey. Prin intermediul ei, istoricul degajă o semnficaţie care, imanentă realului, "a fost sau ar fi putut fi gîndită de aceia care au trăit-o sau au realizat-o"[12] ; pe calea intuiţiei nemijlocite, el descoperă fenomenul istoric în unicitatea sa şi îl descrie. în această accepţie,

[1 1] Raymond Aron, *Introduction â la philosophie de l'histoire* Gallimard, Paris, 1938, p.90.

[12] Ibidem, p. 59.

comprehensiunea are drept singur scop "atingerea concretului" care implică, în cazul actelor umane, efortul de re-înţelegere a intenţiilor acelora care le-au iniţiat şi înfăptuit.

Accentul pus pe funcţia ei interpretativă derivă din preocuparea lui Aron de a demonstra specificul cunoaşterii istorice în raport cu ştiinţa, în cazul de faţă cu ştiinţa socială. Pentru el, modalitatea autentică de cunoaştere a trecutului este aşa-zisa *interpretare raţională* a acestuia, presupunînd înţelegerea motivaţiilor acţiunilor umane. în contrast cu ea, *interpretarea iraţională* sau *psihologică* explică aceste acţiuni în termenii mobilurilor sau impulsurilor individuale. Asemenea impulsuri îi par filosofului complet irelevante sub aspect explicativ deoarece, ca dispoziţii general umane ce ţin de nivelul subconştient, iraţional al indivizilor, ele nu ar putea da seamă de unicitatea şi concreteţea faptelor istorice.

Este adevărat că el nu exclude posibilitatea suplimentării *interpretării raţionale* cu o *interpretare iraţională,* afirmînd că în practica istorică putem recunoaşte deseori şi acest gen de "comprehensiune". Din păcate, ea ne-ar îndepărta de specificul istoriei, întrucît încearcă să explice o conduită individuală drept exemplificare a unei regularităţi, conferind astfel actelor umane doar o inteligibilitate parţială. O astfel de interpretare, întemeiată pe propoziţii generale *dispoziţionale,* adică pe principii psihologice privitoare la natura umană, desfiinţează, după opinia filosofului, singularitatea fenomenului istoric. Aşa s-ar ajunge la eroarea de a explica toate revoluţiile prin conflictele dintre indivizi, prin rivalităţile dintre clasele şi/sau conducătorii care participă la ele. "Istoriografia recentă, aşa-zis ştiinţifică a Revoluţiei Franceze, notează cu

ironie Aron, este plină de asemenea conflicte dintre care cel mai celebru este acela dintre *dantonişti* şi *robbespierrişti* [13] Acest gen de explicaţie este pentru Aron lipsit de relevanţă deoarece omite ceea ce din punctul lui de vedere constituie elementul cel mai interesant, şi anume trăsăturile în virtutea cărora mişcarea muncitorească modernă, de pildă, este incomparabilă cu mişcarea sclavilor lui Spartacus.

Fără îndoială că cele două forme ale revoltei colective prezintă particularităţi care le fac inconfundabile, ceea ce nu înseamnă că ele nu pot fi comparate. Dovadă că, atunci cînd ne referim la acţiuni istorice de acest gen, noi utilizăm concepte înrudite ca cele de *revoltă, mişcare, răscoală,* sau *revoluţie,* concepte care facilitează unificarea şi organizarea datelor, permiţînd să-i descifrăm istoriei o inteligibilitate, fie ea parţială sau provizorie.

Raymond Aron pare convins, cel puţin în *Introduction,* că preocuparea esenţială a istoricului este emiterea unor judecăţi de valoare asupra trecutului, desprinderea semnificaţiei actelor şi a operelor umane din perspectiva prezentului. Menirea lui nu ar fi să extragă pur şi simplu faptele din surse documentare, ci să infuzeze în scrierile sale conţinuturi afective şi intelectuale, astfel încît reinterpretarea continuă a trecutului să răspundă problemelor izvorîte din prezentul său. Aşa s-ar explica nu doar multiplicitatea sistemelor de interpretare, ci şi imposibilitatea aprecierii lor pe baza unor criterii raţionale.

Criticînd ideea naivă a realităţii istorice *exterioare,* Raymond Aron argumentează în favoarea semnificaţiei fenomenologice a acestui concept. Pentru el, noţiunea de

[13] Ibidem, p. 130.

realitate istorică ne-interpretată, anterioară ştiinţei şi independentă de judecăţile noastre este pur şi simplu lipsită de sens. Natura "echivocă şi inepuizabilă" a acestei realităţi este răspunzătoare de diversitatea reprezentărilor şi a perspectivelor asupra trecutului.

Preocupat să sublinieze dimensiunea subiectivă a faptelor istorice, filosoful lasă însă deschisă problema naturii dependenţei lor de subiectul care le investighează. Istoricul *inventează* conceptele, dar *inventează* el şi faptele? Pînă unde poate merge libertatea sa de interpretare? întrebări de acest fel vor fi puse în discuţie mai cu seamă în cadrul *Lecţiilor de istorie,* care-i prilejuiesc gînditorului francez să reanalizeze problematica epistemologiei istoriei în lumina lecturilor "analitice" şi să expună o nouă versiune a comprehensiunii.

Publicate postum, aceste *Lecţii* marchează o adevărată ruptură epistemologică în filosofia aroniană a istoriei. Susţinută iniţial de gînditor, noţiunea germană de comprehensiune este rediscutată acum şi pusă de acord cu revendicările paradigmatice ale analiştilor. Intenţia unui asemenea demers este evitarea consecinţelor subiectiviste decurgînd din utilizarea acestui concept în cadrul tradiţiei hermeneutice. Aron revine asupra unora dintre opiniile sale anterioare vizînd mai ales monismul metodologic pe care-1 apărase iniţial. Ce anume determină alegerea metodelor de cercetare — natura domeniului investigat sau interesele cercetătorului? El recunoaşte acum că istoricul şi omul de ştiinţă nu trăiesc în *lumi* atît de radical diferite încît transferul de metode să fie imposibil. în funcţie de interesele şi scopurile urmărite, istoricul poate urma o cale sau alta de cercetare a obiectului său. Apărînd ideea pluralismului metodologic, Aron susţine că înţelegerea

microevenimentului reclamă apelul la descrierea *logicii situaţiei,* dar că *interpretarea raţională* nu exclude "studiul cauzalităţii la un nivel superior".[14] La acest din urmă nivel — macroistoric — utilizarea interpretării non-cauzale (intenţionale) ar conduce la consecinţe inacceptabile de genul acelora la care a ajuns Hegel. Este de subliniat faptul că ambelor demersuri metodologice li se acordă o egală importanţă, ceea ce constituie, fără îndoială, dovada receptivităţii autorului la o nouă idee a unităţii ştiinţei, care susţine posibilitatea utilizării în paralel a unor metode complementare.

Susţinerea pluralismului metodologic se asociază, ca şi în cazul lui von Wright, cu credinţa în natura complexă, teleologic-cauzală, a universului uman. în sfera micro-istoriei, investigaţia ar pune în evidenţă accidentele, hazardul, caracterul non-necesar al relaţiei dintre intenţiile şi acţiunile umane, pentru ca la nivel macro ea să dezvăluie corelaţii traductibile în termeni cauzali — adică raporturi între acţiuni individuale de acelaşi tip şi categorii de factori care pot influenţa producerea lor. Iată, deci, două perspective, intenţională şi cauzală, la fel de importante pentru înţelegerea acţiunilor şi deciziilor umane. Alegerea între una sau alta, susţine Aron, este dictată de interesul cercetătorului. Studiind, de exemplu, actul sinuciderii, acesta îşi poate propune să descopere fie inteligibilitatea actului individual, fie împrejurările care favorizează asemenea acte. în prima situaţie, el va investiga logica deciziei sinuciderii în fiecare caz concret. Acest gen de cercetare va arăta că nu există o coincidenţă în privinţa împrejurărilor care au motivat diversele cazuri de

[14] Raymond Aron, *Leţons sur l'histoire* , fiditions de Fallois. Paris. 1989, p. 224.

sinucidere. în cea din urmă, investigaţia urmăreşte să determine dacă împrejurările care au provocat diversele decizii particulare nu prezintă şi anumite elemente comune. Cu ajutorul statisticii şi al metodei comparative se evidenţiază existenţa "unui număr de corelaţii între frecvenţa sinuciderilor într-o anumită ţară, într-un anumit oraş şi în anumite împrejurări".[15] Relaţia dintre rata (frecvenţa) sinuciderilor şi situaţiile care favorizează creşterea ori diminuarea lor este numită de filosof relaţie de cauzalitate.

R. Aron nu mai respinge explicaţia cauzală sub pretextul că distruge singularitatea evenimentului istoric şi nici importanţa teoriei sociale în cunoaşterea trecutului. Este dispus, dimpotrivă, să admită faptul că ştiinţa socială îi poate furniza istoricului instrumente şi tehnici de cercetare, precum şi argumente ce pot conferi un plus de inteligibilitate fenomenelor studiate.

Avînd o dublă sursă de inspiraţie, fenomenologia hermeneutică şi filosofia limbajului comun a Şcolii de la Oxford, concepţia prezentată în *Legons sur Ihistoire* este o sinteză a gîndirii aroniene, rezultatul unor cercetări şi reflecţii asupra unui subiect care, în mod constant, 1-a preocupat pe autorul francez de-a lungul întregii cariere filosofice: istoria ca modalitate specifică de existenţă a omului şi ca formă de cunoaştere totodată. Altfel spus, istoria reală şi ştiinţa istoriei. *Lecţiile* lui, scrie autoarea prefeţei acestei lucrări, "fac dovada unei gîndiri deschise dezbaterii şi rectificării". Dincolo de preocuparea de a aduce la zi problematica mult disputată a cunoaşterii istorice, *lecţiile de istorie* sînt mărturia unui "pariu",

[13] Ibidem, p. 130.

continuă autoarea, tăcînd aluzie la încercarea filosofului de a pune faţă în faţă două maniere diferite de a reflecta asupra istoriei: fenomenologică şi analitică. Că Aron a reuşit să cîştige acest "pariu" este de necontestat: el a făcut "să dialogheze, traducînd preocupările uneia în exigenţele celeilalte, două tradiţii care apar total opuse".[16]

Examinarea minuţioasă a celor două modele, *nomologic* şi *raţional,* îl conduce pe filosof la concluzia că pretenţia fiecăruia de a oferi prototipul explicaţiei istorice *perfecte* se întemeiază pe credinţa eronată în existenţa unor fundamente absolute — empirice şi, respectiv, valorice — ale cunoaşterii. De aceea, primul lucru care se impunea era ruinarea prejudecăţilor fundaţionaliste, a noţiunilor de *fapte stabilite* şi *fenomene intuite.* Opunîndu-se atît epistemologizării ontologiei, practicată de analiştii pozitivişti, cît şi ontologizării epistemologiei, definitorie pentru fenomenologi, Aron analizează condiţiile reale ale obiectivităţii istorice, prin integrarea aspectelor epistemice şi ontice în cadrul unei concepţii unitare despre istorie. Continuînd să facem abstracţie de unul sau altul dintre aceste aspecte, nu vom reuşi să depăşim, crede autorul, disputa obiectivism-subiectivism sub semnul căreia s-a purtat dezbaterea filosofică a acestei teme.

Noua formulare aroniană a comprehensiunii poate fi interpretată ca o tentativă de apropiere a modelelor "pure" de practica cercetării cît şi a acestor modele între ele. în timp ce majoritatea filosofilor istoriei s-au mulţumit să sublinieze divergenţele dintre teoriile lui Hempel şi Dray, Raymond Aron sesizează, dincolo de diferenţe, existenţa unor compatibilităţi relevante, în măsură să transforme

[16] Prefaţă la R. Aron, *Leţons,...* p. 8.

cunoscuta controversă într-un dialog. Versiunea lui analitică a comprehensiunii — un fel de *model Dray modificat,* cum o numeşte el — "traduce" preocuparea analiştilor de întemeiere nomologică a explicaţiei istorice în cerinţa recunoaşterii funcţiei specifice a legilor în istorie (aceea de a face inteligibilă, adică probabilă o acţiune umană). Invers, am putea spune că cerinţa fenomenologică a fundamentării motivaţionale a acţiunii este "tradusă" în exigenţa extinderii noţiunii de comprehensiune pentru a include şi propoziţii generale sau consideraţii referitoare la agentul acţiunii şi la împrejurările în care s-a aflat în momentul luării deciziei.

Ceea ce-şi propune filosoful este să fundamenteze epistemologic comprehensiunea istorică, să discearnă, cu alte cuvinte, condiţiile în care ea poate deveni o metodă de cunoaştere. Aceleaşi intenţii au motivat, de fapt, şi demersul lui Dray, a cărui teorie logică este apreciată de Aron ca fiind o versiune viabilă la concepţia tradiţională despre comprehensiune. Gînditorul francez nu subscrie însă fără rezerve la ea. Ceea ce-i reproşează lui Dray, ca de altfel şi lui Hempel, este punctul de vedere normativist, strict epistemologic de abordare a cunoaşterii istorice, făcînd abstracţie de practica efectivă a specialistului. în loc să ţină seamă şi de această practică, de ştiinţa istoriei aşa cum este în realitate, amîndoi au luat ca punct de plecare un ideal normativ al obiectivităţii, care stabileşte cum trebuie să fie cunoaşterea umană în general. Făcînd abstracţie de dimensiunea posibilă a istoriei, ei şi-au imaginat că evenimentele umane sînt comprehensibile pe baze logice, prin deducerea lor din legi generale empirice sau principii raţionale ale acţiunii individuale.

Eroarea celor doi filosofi constă, după Aron, în stăruinţa lor de a descoperi necesitatea în istorie — de a demonstra că "lucrurile nu s-ar fi putut desfăşură altfel decît s-au desfăşurat"[17] — şi de a o justifica prin intermediul legilor, respectiv al regulilor de acţiune. Or, din punctul lui de vedere, în sfera socio-umană prevalează raporturi probabile şi nu necesare. De aceea, conexiunea dintre acţiunile individuale şi scopurile lor nu ar putea fi dedusă cu necesitate nici din propoziţii generale şi nici pretinsele norme raţionale ale lui Dray. Iar practica istorică stă mărturie în acest sens, demonstrîndu-i filosofului că "o reconstrucţie complet obiectivă a trecutului n-a fost întreprinsă niciodată de vreun istoric".[18]

R. Aron aduce, în fond, acelaşi gen de obiecţii celor două teorii logice ale explicaţiei istorice. Căci punctul lor vulnerabil esenţial este, de fapt, acelaşi — supoziţia existenţei unor fundamente ultime ale explicaţiei istorice. Singura diferenţă vizează scopurile acestor modele, iar sub acest aspect fiecare este, într-un anumit sens, "inversul" celuilalt. Am putea spune, utilizînd terminologia lui von Wright, că explicaţia *nomologică* "se îndreaptă spre trecut", urmărind să deducă evenimentul ulterior dintr-unul anterior, în vreme ce explicaţia *raţională* "se îndreaptă spre viitor", pentru a deriva evenimentul anterior din cel ulterior.

în ciuda atitudinii critice faţă de Dray, Aron găseşte că ideea acestuia de a construi o teorie logică a comprehensiunii istorice merită tot interesul, că ea trebuie reluată şi dezvoltată pe baza altor premise. "Întîlnirea" cu

[17] R. Aron, *Leţons...* p. 185.

[18] Ibidem, p. 179.

epistemologia anglo-americană avea să-1 conducă la convingerea că problemele justificării cunoaşterii istorice sînt cît se poate de legitime, chiar dacă modul în care ele au fost abordate este discutabil. Comprehensiunea trebuia, deci, fundamentată epistemologic pentru ca diversele interpretări să poată fi evaluate şi comparate. Aron înţelege că perspectiva fenomenologică asupra comprehensiunii, deşi necesară, întrucît pune în lumină istoricitatea cunoaşterii, este insuficientă. în plus, ea generează concepţia despre istorie ca o retrăire subiectivă a trecutului, făcînd ca noţiunea de adevăr să-şi piardă pur şi simplu sensul. Filosoful se vede confruntat cu întrebarea: Dacă şi în ce fel putem avea acces la obiectivitate, ţinînd seama de condiţia istoricului de fiinţă umană angajată existenţial; cum putem evita ca pluralitatea interpretărilor să conducă la subiectivism şi arbitrar? Versiunea lui analitică a comprehensiunii este rezultatul efortului său de a găsi o soluţie satisfacătoare acestei probleme.

Noţiunea de înţelegere apare în *Lecţiile ele istorie* cu două sensuri diferite. Uneori, ea are aceeaşi accepţie pe care o întîlnim la Dray, adică explicaţie *raţională.* Utilizarea ei în acest sens restrîns este justificată de filosof pe baza supoziţiei că *"cel puţin* o parte din evenimentele istorice rezultă din acţiuni deliberate ale actorilor istorici".[19] Supoziţia, de natură ontologică, are pentru Aron valoarea unui principiu cu rol constrîngător asupra discursului istoric. Adică, ea impune limite explicaţiei *raţionale,* care nu poate depăşi graniţele aşa-numitului micro-eveniment intenţional.

[13] Ibidem, p. 130.

Această noţiune este folosită şi într-un sens larg, care trimite la *explicaţia cvasi-teleologică* a lui von Wright. De altfel, concepţia lui Aron stă sub semnul influenţei filosofului analitic, dovadă fiind şi referinţele repetate la lucrarea acestuia, *Explanation and Understanding.* Posibilitatea unui asemenea gen de explicaţie este justificată, de asemenea, pe baza unei supoziţii metafizice, şi anume, că nu toate acţiunile istorice sînt intenţionale. O dată acceptată această supoziţie, urmează că istoria în ansamblul ei nu poate fi redusă la interpretarea *raţională* a conduitelor umane, necesitînd o înţelege^ de "un alt ordin".

Diferenţierea acestor sensuri ale comprehensiunii ne indică, în ultimă instanţă, domeniul de aplicabilitate al celor două modalităţi de cunoaştere istorică. Pe de o parte, la nivelul micro-evenimentului vorbim de o interpretare în termenii motivaţiilor umane, interpretare în care propria experienţă de viaţă a istoricului joacă un rol principal. Iar prin aceasta se confirmă că istoria îşi află o parte din fundamentele ei în cunoaşterea comună. Dar, aşa cum am menţionat, Raymond Aron nu exclude posibilitatea ca o acţiune individuală să fie înţeleasă şi în calitate de fapt social sau istoric creat prin acumularea unor astfel de acţiuni. Analiza actului sinuciderii, invocată într-un context anterior, este un exemplu în acest sens.

Pe de altă parte, atunci cînd se referă la procesul istoric, Aron consideră că înţelegerea acestuia reclamă apelul la concepte, la propoziţii generale, la "un stoc de cunoştinţe" (expresie preluată de la A. Schiitz) "chiar relativ abstracte". Prezenţa lor în explicaţie ar fi relevantă pentru dimensiunea ştiinţifică a istoriei, pentru apartenenţa ei la cunoaşterea teoretică. Admiţînd importanţa acestor

cunoştinţe abstracte, filosoful se desparte atît de adepţii concepţiei tradiţionale despre comprehensiune, care contestă caracterul ştiinţific al istoriei, cît şi de Dray, care exclude enunţurile generale din modelul lui de explicaţie. Totodată, cît priveşte funcţia atribuită conceptelor în cunoaşterea istorică, ea nu este similară aceleia a legilor hempeliene sau a principiilor acţiunii. Acestea nu conferă conexiunii particulare dintre două evenimente nici necesitate şi nici raţionalitate; dar, repunînd evenimentele "într-un cadru mai vast", integrîndu-le unui ansamblu, conceptele vor face inteligibilă (deci, probabilă) relaţia dintre ele. Despre procesul istoric nu se poate vorbi decît în termenii inteligibilităţii: aceasta, şi nu predictibilitatea, este condiţia ştiinţificităţii istoriei.

La Aron, intuiţia şi conceptul se presupun şi se completează reciproc în cadrul propriului său model de comprehensiune. Accepţia largă pe care el o atribuie înţelegerii, aceea de interpretare a evenimentelor din dubla perspectivă — a *inferiorităţii* şi a *exteriorităţii* lor — sugerează că obiectul istoriei poate fi la fel de bine particularul ca şi generalul. Cunoaşterea unui eveniment în singularitatea lui, prin referinţa la motivaţiile agenţilor istorici, nu exclude înţelegerea acestuia ca fapt social sau, cum ar spune Hempel, ca întruchipare a unei regularităţi. Nu întîmplător, acelaşi termen — interpretare — este folosit pentru a desemna deopotrivă explicaţia şi comprehensiunea, devenite astfel forme ale interpretării *{externă* şi, respectiv, *internă).*

Preocupat să respingă subiectivismul istoric, Aron subliniază că înţelegerea trecutului presupune o reconstrucţie raţională a faptelor şi nu participarea afectivă la experienţa trăită. Căci, în acest din urmă caz, în loc să

contribuie la înţelegerea conflictelor trecutului, istoria nu ar face decît să perpetueze asemenea conflicte. Cum gîndeşte el posibilitatea unei reconstrucţii cît mai obiective a unui eveniment individual ? Cum arată, cu alte cuvinte, structura explicaţiei istorice?

Preluat de la von Wright, *silogismul practic* devine la R. Aron echivalentul unei comprehensiuni logice a acţiunilor umane. El presupune referinţa atît la personalitatea agentului, la ceea ce era şi voia el însuşi, cît şi la situaţia concretă în care a decis sau acţionat. Inferenţele practice vor cuprinde, deci, şi un număr de propoziţii generale referitoare la împrejurările şi la lumea în care trăia actorul istoric. Spre deosebire de Dray, la Aron asemenea inferenţe nu sînt reductibile la schema simplă a raportului scopuri-mijloace, schemă care reţine doar *latura interioară* a evenimentelor în detrimentul celei *exterioare.* Raţionamentul practic ar trebui să includă şi elemente de natură să precizeze cadrul în interiorul căruia are loc alegerea mijloacelor. Este semnificativă, de exemplu, explorarea progresivă a viziunii actorului despre realitate şi despre lumea în care trăia, a universului lui mental sau |x>litic, a concepţiei sale despre mijloacele pe care le socotea legitime a fi utilizate, despre caracterul licit ori ilicit al acestora, sondarea scopurilor lui în raport cu credinţele religioase, mitologice, cutumiare etc., a opiniei sale privind "eficacitatea pe care o atribuia unei decizii sau alteia".[20]

Luarea în considerare a tuturor acestor aspecte ar putea contribui, după părerea filosofului, la recuperarea dimensiunii cognitive, intelective a comprehensiunii, conferindu-i astfel o valoare logică. Desigur, este vorba de

[13] Ibidem, p. 130.

o valoare probabilă şi nu certă. Istoricul care priveşte concluziile lui ca derivînd în mod necesar din anumite premise este considerat o victimă dogmatismului, a credinţei în existenţa unui adevăr infailibil. O credinţă contrazisă de pluralitatea de interpretări ale trecutului.

Pluralismul interpretărilor nu este invocat aici decît în vederea respingerii dogmatismului, nu însă a legitimităţii noţiunilor de realitate şi adevăr. Sublinierea dimensiunii ontologice a acestor noţiuni şi respingerea obiectivismului nu îl impiedică pe filosof să observe că judecăţile istoricului sînt încărcate de incertitudine, dar nu de o relativitate fundamentală. Plecînd de la anumite fapte, întodeauna echivoce şi inepuizabile, cum spune el, precum şi de la un punct de vedere asupra lor, reconstrucţia trecutului va avea un caracter parţial. Dar, cu toate acestea, fiecare reconstrucţie, deşi parţială, poate fi obiectivă. Acceptînd noţiunea de relativitate, Aron se desparte în acelaşi timp de poziţiile subiectiviste care fac din pluralitatea interpretărilor parţiale un argument al relativismului radical. După el, menirea istoricului este să facă inteligibile faptele şi evenimentele, să reconstituie onest ceea ce a avut loc. Cercetarea unui conflict de genul primului război mondial reclamă efortul de a ne situa succesiv de partea diferiţilor actori, de a înţelege viziunea tuturor celor implicaţi. în caz contrar, în loc să facă inteligibile astfel de conflicte, istoria contribuie la prelungirea lor în prezent.

Ce înseamnă, deci, a fi obiectiv ? Conceptul de adevăr are în viziunea aroniană o conotaţie etică. A fi obiectiv semnifică a fi imparţial, adică a te plasa de partea tuturor actorilor, urmărind maniera lor de a gîndi şi acţiona. Dar tocmai aici intervine ceea ce gînditorul francez

numeşte *paradoxul cunoaşterii istorice* : Din punct de vedere logic, obiectivitatea nu ar întîmpina nici un obstacol, atîta vreme cît curiozitatea ştiinţifică este singura care animă investigaţia trecutului. Sub aspect psihologic, imparţialitatea îi pare filosofului foarte greu de atins. Ceea ce nu îl împiedică să remarce că, fără depăşirea pasiunilor şi a patetismului, istoria se condamnă inevitabil la subiectivism şi haos conceptual.

Raymond Aron sesizează, deci, dificultăţile reale cu care se confruntă cunoaşterea istorică, datorate diferenţelor posibile dintre sistemul de valori al cercetătorului şi acela al epocii studiate. Ne aflăm — semnala el încă înaintea *lecţiilor de istorie* — în faţa unei antinomii esenţiale, în faţa a două exigenţe la fel de ştiinţifice şi contradictorii: "exigenţa de a înţelege o societate, o epocă în ele însele, iar pe de altă parte, aceea de a le face să retrăiască pentru noi".[21] Poate deveni trecutul inteligibil făcînd abstracţie de semnficaţia lui pentru noi? Incitat de această întrebare, Aron s-a străduit să găsească modalitatea de a diminua "decalajul", cum îl numeşte Georges Gusdort", între epistemologie şi spiritul istoric. Maniera în care sînt definite condiţiile tehnice ale posibilităţii istoriei nu poate fi separată de viziunea lui asupra devenirii istorice reale. Iar devenirea umană este gîndită în termenii unităţii posibilitate-necesitate. Încetînd să privim "marile linii ale istoriei" altfel decît ca "momente succesive ale unei necesităţi-probabilitate", trecutul nu ne-ar mai apărea niciodată ca o fatalitate decît, poate, în sensul că ceea ce a fost nu mai poate fi schimbat. Pentru Aron, trecutul nu este altceva decît "viitorul actorilor" iar istoria, o posibilitate

[21] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire* , Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1969. p. 152.

care se înfăptuieşte continuu. După ce unele dintre posibilităţile ei au devenit realitate, se crează iluzia că ceea ce a avut loc trebuia în mod necesar să aibă loc. în această iluzie trebuie să vedem sursa fatalismului istoric.

Aron recunoaşte că, în reformularea conceptului de comprehensiune, "descoperirea" filosofiei analitice a istoriei a jucat un rol decisiv. Dar, în contrast cu intenţiile pozitiviste iniţiale ale analiştilor de a elimina pur şi simplu judecăţile de valoare din discursul istoric, demersul lui are o altă finalitate. Şi anume, de a substitui lundamentului psihologic al enunţurilor evaluative un fundament logic, conceptual. Termenul *logic* nu are însă la Aron conotaţii transcendentale deoarece, aşa cum am arătat, obiectivitatea semnifică pentru el imparţialitate şi nu universalitate (ca în cazul lui Dray). Comprehensiunea *conceptuală* implică punerea în paranteze a *subiectivităţii cotidiene* sau, cum ar spune Paul Ricoeur, a *eului patetic,* sursă a unor judecăţi părtinitoare şi obstacol real al accesului la cunoaşterea veritabilă a trecutului.

Probabil cea mai importantă dintre contribuţiile lui Aron la teoria cunoaşterii istorice este încercarea lui de a demonstra legitimitatea celor două maniere de a scrie istoria: evenimenţială şi totală.* Ideea că naraţiunea evenimentelor şi explicaţia proceselor istorice sînt genuri diferite dar complementare de investigaţie a trecutului, ambele pertinente şi relevante, exprimă sintetic concepţia

în literatura analitică, referinţele la această contribuţie sînt aproape inexistente. Este posbil ca reflecţia prevalent ontologică a gînditorului francez să fi fost de un interes scăzut în interiorul şcolii analitice, care, în ciuda deschiderilor recente spre ontologia umanului, rămîne în principal legată de filosofia ştiinţei, mai degrabă decît d: metafizică.

lui pluralistă despre metodologie. Această concepţie se regăseşte în propriile lui analize ale realităţii istorice, între care şi aceea a primului război mondial. Evenimentul îi prilejuieşte să ilustreze că înţelegerea trecutului implică nu doar intuiţia particularului dar şi unificarea conceptuală a datelor şi surprinderea corelaţiilor dintre fapte.

Cercetînd declanşarea acestui război, Aron distinge două posibilităţi de analiză: una urmăreşte datele fundamentale ale contextului european care fac probabil sau inevitabil la un moment dat un război general între statele capitaliste, cealaltă are în vedere episoadele "specifice, singulare, neprevăzute" care au precedat nemijlocit evenimentul. Alegerea între istoria *totală* şi istoria *regii* sau *evenimenfială,* subliniază el, este în funcţie de concepţia filosofică a istoricului. O viziune contingentă asupra proceselor sociale va dirija cercetarea spre relatarea evenimentelor din ultimele săptămîni anterioare războiului; credinţa în determinismul istoric generează preocuparea de a studia elementele fundamentale ce definesc situaţia care a făcut posibilă sau inevitabilă izbucnirea lui.

Opţiunea pentru una ori alta din cele două căi de investigaţie este, după Aron, o "chestiune de gust". Cercetarea micro-evenimentelor intenţionale este dictată de interesul faţă de "maniera în care oamenii au trăit, au acţionat, au dorit, au suferit, au gîndit evenimentele" făcînd, deci, istoria tară a o prevedea. Cel de-al doilea gen de investigaţie face abstracţie de toate acestea şi se interesează de relaţiile mocro-istorice, raportînd războiul din 1914 la împrejurări anterioare tui. Alegerea metodelor de cercetare nu s-ar baza, deci, pe considerente de ordin logic; ea ar ţine de preferinţele istoricului. Sub aspect logic, ambele metode sînt considerate demersuri legitime: "Eu nu

văd *a priori* de ce una din aceste două cercetări ar fi ştiinţifică iar cealaltă nu, de ce una ar fi interesantă iar cealaltă nu".[22]

Deşi istoricii obişnuiesc să vorbească de "cauze imediate" şi "cauze îndepărtate" ale războiului, Aron preferă acestor expresii noţiunea de *responsabilitate.* întrebarea "de ce războiul a izbucnit în august 1914?" ar presupune descoperirea responsabilităţilor declanşării conflictului local în august 1914. După cum, întrebarea "cine a creat situaţia în care era suficient un incident diplomatic pentru a izbucni un război general" ne-ar obliga să căutăm "responsabilităţile declanşării unui război european în primul sfert al secolului XX".[23]

Aron insistă asupra importanţei de a distinge între cele două tipuri de responsabilităţi, delimitînd actorii istorici care au contribuit la apariţia conflictului local de aceia care concurat la transformarea lui într-un război general. Urmărind, deci, cum s-a declanşat criza locală, el susţine că responsabilitatea acesteia revine asasinării arheducelui austriac sau, mai precis, ultimatumului adresat Serbiei de guvernul austro-ungar. Mult mai dificilă îi pare însă încercarea de a stabili cine este responsabil-cauzal de generalizarea acestei crize, căci ea aduce în discuţie problema intenţionalităţii, care nu poate fi soluţionată niciodată în termenii certitudinii (după schema deductivă scop-mijloace a lui Dray). A pune responsabilitatea în seama ultimatumului înseamnă a demonstra că Austro-Ungaria a intenţionat un război general. Totuşi, inexistenţa unei asemenea intenţii la conducătorii austro-ungari nu-i

[22] Raymond Aron, *Leţons,....* p.236.

[23] Ibidem, p. 354

furnizează lui Aron un argument suficient al lipsei lor de responsabilitate. Căci, deşi nu se poate susţine că au voit un război general, se poate afirma cu certitudine că ei erau conştienţi de riscul unui asemenea război. Judecăţile pe care le formulăm în continuare, spune el, vor fi încărcate însă de incertitudine:

> "Ei ştiau în mod cert că întreprinderea contra Serbiei ar provoca, după toate probabilităţile, o intervenţie a Rusiei şi ar putea antrena, deci, prin jocul de alianţe, un război general. Ar fi preferat ei un succes diplomatic Iară război general? Majoritatea dintre ei, da. Ştiau ei că acest succes local era aproape imposibil fără război general? Probabil, da. Aspectul de incertitudine este acesta: cum apreciau ei posibilitatea generalizării conflictului plecînd de la conflictul local între Austria şi Serbia?"[24]

După opinia lui Aron, reprezentanţii Austro-Ungariei socoteau destul de probabil un război general, dată fiind iniţiativa lor, ulterioară ultimatumului, de a se vedea cu reprezentanţii Germaniei pentru a obţine promisiunea sprijinului ei în cazul generalizării conflictului. Ceea ce se mai poate afirma cu certitudine, susţine el, este că Germania şi-a asumat prin această promisiune riscul războiului general. Aron ne previne, totuşi, asupra erorii pe care am putea-o face deducînd de aici intenţia germanilor de a generaliza conflictul local, făcîndu-i astfel responsabili-cauzal de acest fapt. Ar fi greşit, cu alte cuvinte, să identificăm asumarea riscului războiului mondial cu voinţa deliberată a declanşării lui. Ca şi în cazul Austriei, concluzia privind intenţia generalizării crizei locale este formulată în termenii probabilităţii şi nu ai

[13] Ibidem, p. 130.

certitudinii. Există, deci, o înoială în privinţa caracterului necesar al conexiunii dintre demersurile Austriei .şi Germaniei, pe de o parte, şi izbucnirea războiului mondial, pe de altă parte. Acest din urmă eveniment nu ar putea ti dedus decît cu probabilitate din acţiunile şi deciziile austro-ungarilor şi germanilor. Aron susţine că ceea ce ne permite, totuşi, să facem o asemenea deducţie, este o propoziţie sau o lege generală:

> "...dacă într-un sistem de alianţe ca cel european una din marile puteri aduce un prejudiciu integrităţii unei mici puteri aflate sub protecţia unei mari puteri, intervenţia celei din urmă este cel puţin probabilă."[25]

Apelul la acest enunţ general este elocvent pentru ceea ce înţelege filosoful prin comprehensiune logică — o modalitate de cunoaştere în care intervin deopotrivă intuiţia şi conceptul. Utilizarea lui în explicaţie îi serveşte pentru a demonstra legătura dintre ultimatumul Austro-Ungariei şi izbucnirea primului război mondial. Dar, ca fundament al explicaţiei, aserţiunea generală (sau legea) de mai sus nu întemeiază decît, cel mult, probabilitatea concluziei.

în sfîrşit, Aron susţine că ceea ce se mai poate afirma cu certitudine este faptul că extinderea crizei nu era posibilă dacă ţările aflate de cealaltă parte nu ar fi acceptat şi ele eventualitatea războiului. Or, prin decizia de a se opune intereselor Austriei şi de interveni în conflictul ei cu Serbia, Franţa şi Rusia au presupus şi ele probabilitatea războiului. Stabilirea responsabilităţii lor în declanşarea acestuia nu poate face abstracţie, susţine el, de ceea ce erau lumea diplomatică şi sistemul de alianţe în 1914. Un

[13] Ibidem, p. 130.

asemenea context tăcea foarte probabilă intervenţia ruşilor şi francezilor, aşa cum rezultă pe baza propoziţiei generale enunţate anterior. Este încă un argument adus în sprijinul concluziei că responsabilitatea "majoră şi iniţială" revine înainte de toate Austriei şi Germaniei. Este aproape neîndoielnic pentru Aron că aceste ţări erau conştiente de improbabilitatea ca ruşii şi francezii să asiste la evenimente fără să intervină. Responsabilitatea istorică, conchide el, "nu poate ti stabilită niciodată dincolo de orice incertitudine". Exemplul invocat arată că problema intentionalităţii comportă întotdeauna "un echivoc". Pe cît de evidentă este în cazul Austriei şi Germaniei intenţia unui succes local, pe atît de dificilă este determinarea intenţiei războiului general la toate statele implicate: "o găsim cu o anumită verosimilitudine la unii actori, dar nu la toţi".[26] Suspectînd modelul *raţional* de simplism, filosoful susţine că motivaţiile actorilor istorici nu furnizează niciodată o bază absolută a interpretării evenimentelor.

Raymond Aron a practicat o filosofie a istoriei care îmbină reflecţia meta-teoretică asupra acestei discipline cu cercetarea directă a realităţii istorice, cu analize ale evenimentelor trecutului, de genul aceleia la care ne-am referit. Discursul lui filosofic vizează în acelaşi timp ştiinţa istoriei şi istoria reală. Hempel şi Dray, aşa cum am arătat, au exclus din preocupările lor interogaţia asupra naturii realităţii istorice, pe care au considerat-o lipsită de sens. Abordată doar în calitate de obiect al cunoaşterii, lumea istorică este la ei precis conturată, reducîndu-se la ceea ce poate fi descris în termenii unor principii cu statut de adevăruri *a priori* : principiul determinismului (al

[13] Ibidem, p. 130.

cauzalităţii) şi, respectiv, al voinţei umane libere (al finalităţii). La Aron, reflecţia filosofică vizează în acelaşi timp *chestiunile factuale* şi *de drept* ale istoriei. Pentru el, realitatea istorică este şi o problema ontologică, nu doar una epistemologică. De aici, interesul de a studia devenirea umană aşa cum apare ea, nemediată de pretinse principii *a priori.* Concluzia acestei cercetări *de ordinul întîi* — anume, că evenimentele trecutului sînt ireductibile la ceea ce este definibil în termenii cauzalităţii sau ai finalităţii — are pentru filosof o valoare metodologică. Ea îi demonstrează că lumea umană este accesibilă atît teoretic cît şi intuitiv, adică nomologic şi totodată raţional inteligibilă.

Aron nu vede nici o contradicţie între viziunea evenimenţială şi cea deterministă, exceptînd cazul în care una dintre ele este prezentată drept singura valabilă. Analiza micro-evenimentelor pune în evidenţă influenţa pe care indivizii sau accidentele o pot exercita asupra cursului istoric, lăsînd sentimentul că lucrurile s-ar fi putut întîmpla şi altfel. Cercetarea evenimenţială îi apare filosofului perfect compatibilă cu analiza macro-socială. Privind retrospectiv o anumită perioadă în ansamblul ei, istoricul este încredinţat că a descoperit o ordine inteligibilă. Depinde de modul în care el interpretează această ordine ca discursul lui să fie unul speculativ, dogmatic sau, dimpotrivă, ştiinţific. Speculaţia apare în momentul în care, în loc să vadă în ordinea descoperită doar una dintre posibilităţile de derulare a evenimentelor, istoricul o prezintă ca pe una preexistentă, susţinînd că lucrurile nu s-ar fi putut desfăşura altfel. Concluzia lui Aron că studiul totalităţilor istorice nu este numai legitim, dar că el poate fi şi ştiinţific, îl distanţează clar de prejudecăţile anti-metafizice ale autorilor celor două modele epistemologice.

SECȚIUNEA A TREIA

ÎNTOARCEREA LA ONTOLOGIE ŞI PERSPECTIVELE UNEI NOI EPISTEMOLOGII A ISTORIEI

I

DISTRUGEREA MITULUI AUTONOMIEI ŞTIINŢEI. SFÎRŞITUL EPISTEMOLOGIEI?

Pentru întreaga filosofie neo-pozitivistă, noţiunea de cunoaştere este de inspiraţie scientistă, semnificînd cunoaştere sistematică sau teoretică. în mod invariabil, acestei noţiuni i-a fost asociată ideea subiectului epistemic, a "raţiunii pure" sustrase temporalităţii şi condiţionărilor sociale. Situată dincolo de cadrele socio-istorice, cunoaşterea apare ca o tranzacţie directă între un subiect şi un obiect aflat în afara sa. Esenţa ei *privată* — înţelegerea ei în sensul de rezultat al unor percepţii unice — trebuie pusă în legătură cu accepţia, de asemenea privată, atribuită limbajului. Mijloc de reflectare sau de exprimare personală, acesta ar asigura accesul cognitiv nemijlocit, cert sau puternic privilegiat, la lumea reală. Precizia reflectării, a reprezentării este considerată criteriul suprem al ştiinţei autentice, inclusiv al celei socio-umane. Evadarea din condiţia de fiinţă socială i-ar permite fizicianului ca şi istoricului să acceadă direct la realitate, să pătrundă la legi sau structuri atemporale, să ajungă la evidenţe apodictice.

Sub influenţa concluziilor furnizate de istoria şi sociologia ştiinţei, pe de o parte, cît şi a sugestiilor fenomenologice pe de altă parte, filosofia analitică actuală a abandonat prejudecăţile predecesorilor ei neo-pozitivişti, manifestînd o tot mai vădită tendinţă de recuperare a

dimensiunii sociale şi istorice a ştiinţei. Dezbaterea dintr-o perspectivă nouă, epistemologică şi ontologică, a problemei cunoaşterii umane ia locul analizelor ei formale practicate de neo-pozitivişti. Preocupaţi să apropie gnoseologia de teoria existenţei, analiştii ajung să redescopere *lumea vieţii* considerată pînă nu de mult un obstacol în calea adevăratei ştiinţe. Este, evident, semnul unei înclinaţii spre metafizică sau, mai precis, spre o anume metafizică, aceea a lumii în care trăim.

Opiniile recente califică drept iluzie credinţa în neutralitatea valorică a ştiinţelor naturii, în posibilitatea lor de a realiza o separare completă a faptelor de valori şi de a parveni la o obiectivitate absolută. O iluzie care, împărtăşită deopotrivă de *naturalişti* şi *umanişti,* avea să antreneze, totuşi, două genuri de concluzii la fel de greşite, privitoare la natura ştiinţelor socio-umane. Plecînd de la dimensiunea pregnant axiologică a acestor ştiinţe, cei dintîi au conchis că ele nu pot deveni forme autentice de cunoaştere decît în măsura în care, imitînd procedeele fizicianului, elimină elementele subiective şi valorice. Adoptarea teoriilor despre univers, fie el natural sau uman, ar avea loc pe baze strict empirice, factuale, fiind determinată de criterii sau reguli raţionale universal acceptate. Cunoaşterea veritabilă, indiferent de natura obiectului ei, s-ar defini prin căutarea dezinteresată şi lipsită de pasiune a adevărului. Asemenea credinţe au stat la baza formulării modelului nomologic al explicaţiei istorice.

Pe de altă parte, *umaniştii* susţin că prezenţa aspectelor evaluative în cunoaşterea socio-umană confirmă că aceasta operează cu un gen special de adevăr la care nu avem acces prin procedee ştiinţifice. Dependenţa faptelor de interpretarea lor ar face imposibilă aprecierea şi

compararea acestora. De aici, concluzia că ştiinţele sociale nu ar avea nevoie de o metodologie şi de justificare. Faptul că ele nu pot atinge standardele de obiectivitate ale ştiinţei naturii creează filosofiei obligaţia de a demonstra că funcţia cunoaşterii umane este alta decît aceea a cunoaşterii naturii. Prezentă la Dilthey, Simmel şi Windelband, această concepţie avea să influenţeze ulterior, prin intermediul lui Collingwood, elaborarea modelului *raţional* al lui Dray — cea dintîi încercare de explicaţie anti-pozitivistă a acţiunilor umane din filosofia analitică a istoriei. Apărătorii consecvenţi ai poziţiei umaniste rămîn, fără îndoială, gînditorii de factură hermeneutică.

Prejudecata neutralităţii ştiinţei a orientat pe o cale greşită efortul de clarificare a statutului ştiinţelor omului. Istoria a fost revendicată de unii ca ştiinţă, cu condiţia "purificării" ei de valori, în vreme ce alţii au integrat-o experienţei comune, pre-ştiinţifice. Noţiunea de adevăr istoric a fost definită în termenii unei prea restrictive paradigme a raţionalităţii sau, dimpotrivă, abandonată ca fiind lipsită de sens. Discuţiile filosofice s-au purtat de pe poziţiile extreme ale obiectivismului şi subiectivismului.

Asumarea tezei "angajării ontologice" a ştiinţei este de natură să arunce o altă lumină asupra istoriei ca formă de cunoaştere. Faptul că istoria conţine şi enunţuri evaluative nu mai este invocat drept argument al situării ei pe o treaptă epistemologică inferioară fizicii, de pildă. Căci, nici măcar o teorie fizică nu este determinată doar de fapte, adoptarea ei implicînd şi valori precum simplitatea, acurateţea sau fertilitatea. Şi dacă, nu numai istoria, dar chiar şi ştiinţele naturii sînt deopotrivă forme de limbaj şi forme de viaţă, ierarhiile stabilite de neo-pozitivisti îşi pierd relevanţa. Locul diverselor discipline în sistemul cunoaşterii încetează

să mai fie stabilit în funcţie de "precizia reprezentării", admiţîndu-se că o imagine absolut obiectivă a realităţii nu este posibilă nici măcar la nivelul ştiinţelor aşa-zis exacte. Existenţa co-determinantelor socio-istorice ale ştiinţei avea sa pună în discuţie conceptul tradiţional de cunoaştere, asociat invariabil unui demers complet imparţial de căutare a adevărului. întreprinderea novatoare a unor analişti de a redefinî acest concept este însoţită de tentativele altora de a-1 substitui pur şi simplu cu acela de interpretare.

în absenţa efortului de regîndire a chestiunilor legitimării cunoaşterii, subminarea conceptului kantian de *ra\uine pură* (aflat la originea ideii autonomiei ştiinţei) şi a tezei transparenţei cognitive a lumii, paralel cu impunerea conceptului hegelian al *raţiunii concrete, istorice* (relevant pentru dimensiunea ontologică a cunoaşterii) a antrenat apariţia unei orientări filosofice relativiste şi sceptice.

Denumită *noul istorism,* ea pretinde să fi demonstrat inutilitatea tentativei de legitimare a cunoaşterii, caracterul iminent al declinului, dacă nu chiar al sfîrşitului unei întregi tradiţii intelectuale, aceea a gîndirii critice kantiene. îndemnul lui Richard Rorty de a rezerva noţiunilor de obiectivitate, adevăr şi realitate un loc mult mai modest în vocabularul omenirii sau, mai precis, de a le abandona pur şi simplu, ilustrează esenţa sceptică a acestei mişcări. El este, în fond, un avertisment adresat filosofiei în calitate de teorie a cunoaşterii. Pe scurt, ceea ce se contestă este însăşi viabilitatea ideii de epistemologie, încetînd să mai fie un "tribunal al raţiunii" sau fundament al culturii, filosofia ar trebui să devină hermeneutică, mulţumindu-se cu statutul de "arbitru" al unor discursuri incomensurabile.

Propusă în locul epistemologiei, hermeneutica nu este propriu-zis un succesor al celei dintîi, deoarece nu vizează elaborarea de reguli metodologice sau criterii pentru "adjudecarea" aserţiunilor de cunoaştere. Intenţia istoriciştilor este să demonstreze posibilităţile nelimitate ale gîndirii de a proiecta lumea în moduri diferite şi nu necesitatea de a limita gîndirea, impunîndu-i norme şi forţînd-o să se conformeze lor. Suspectarea, pe bună dreptate, a noţiunii de *structură conceptuală universală,* este însoţită însă de avansarea aceleia, nu mai puţin vulnerabile, de *scheme conceptuale alternative* radical diferite. Revenind filosofului, "arbitrarea" acestora ar presupune disponibilitatea de a "prinde jargonul" fiecăreia şi nu reducerea lor la o *matrice disciplinară comună,* cum o numeşte Rorty. Se afirmă că, în calitate de scheme conceptuale ce enunţă lumi diferite, diversele interpretări conţin fiecare un adevăr particular (care este adevărul acelei lumi despre care ele vorbesc), ceea ce le-ar face incomensurabile. în acest fel este motivată lipsa de sens a preocupării de justificare a aserţiunilor de cunoaştere. Contestarea legitimităţii unei asemenea preocupări generează un relativism extrem care pretinde că orice schemă conceptuală este la fel de bună ca oricare alta, alegerea între ele nefiind determinată de reguli metodologice, ci influenţată exclusiv de interese şi valori.

Această concepţie — prezentă la unii autori analişti precum Rorty, Feyerabend, Kuhn sau Lakatos, dar puternic susţinută în filosofia continentală prin Gadamer şi Derrida — se doreşte a fi o alternativă solidă la viziunea fundaţionalistă, atemporală asupra cunoaşterii. Sensul dat de ea noţiunii de cunoaştere decurge, în primul rînd, din asocierea filosfiei cu alte tipuri de experienţă umană decît

aceea a ştiinţei, cum ar fi arta şi literatura. Acest sens provine, în al doilea rînd, din înţelegerea omului ca individ istoric, dependent de cadrele socio-culturale, şi nu ca fiinţă autonomă posedînd o esenţă universală. în sfîrşit, el trebuie pus în legătură cu noţiunea wittgensteiniană de limbaj, supralicitînd funcţia de comunicare şi, deci, dimensiunea socială a limbajului.

Epistemologia tradiţională este criticată, pe bună dreptate, pentru eroarea de a fi văzut în ştiinţă un domeniu al obiectivităţii absolute şi de a fi extins criteriile acestei obiectivităţi la cunoaşterea socio-umană. Dar rezultatul acestei critici nu va fi, din nefericire, altceva decît înlocuirea mitului faptelor *pure* cu acela al semnificaţiilor (sau al schemelor conceptuale). Teza principală a istoriciştilor : *existenţa care poate fi înţeleasă este limbajul* — exprimă de fapt un reducţionism "textualist" nu mai puţin criticabil decît reducţionismul de factură pozitivistă. Vizînd exclusiv lumea semnificaţiilor constituite prin limbaje, simboluri şi instituţii, cunoaşterea istorică este redusă la înţelegerea sau interpretarea acestei lumi. Noţiunea de discurs este extinsă la obiecte concepute a fi "realităţi" sau la obiecte din lumea reală cum ar fi diversele niveluri ale unei formaţiuni sociale: putere politică, clasă socială, instituţii şi evenimentele însele.[1] Investigaţia (a se citi înţelegerea) nu vizează "obiectul" empiric — normă (juridică, morală, politică), instituţie etc. — ci constituirea lui şi relaţiile sale cu alte obiecte. Ideea rescrierii continue a istoriei după modelul interpretării unui text nu se putea

[1] Dominick La Capra, *Retihinking Intellectual History, Text, Context.i, Language,* Cornel University Press, N. York, 1983, p. 240.

naşte decît în contextul unei asemenea "inflaţii pantextualiste" a limbajului.

Deschizînd posibilitatea pluralismului, *noul istorism* ajunge din păcate la concluzii sceptice, urinare a supralicitării dimensiunii sociale a cunoaşterii şi a lipsei de interes faţă de problema justificării ei. Revenirea "sălbatică" la subiectivitate, cum se exprimă Paul Ricoeur, implică riscul pierderii oricăror criterii sau repere de definire a cunoaşterii, realităţii şi adevărului. întreaga cunoaştere, a naturii şi a omului ar urma să fie concepută drept "conversaţie obişnuită" şi nu o "structură construită pe fundamente".[2]

Dar, redescoperirea subiectivităţii, a istoriei, a experienţei *lumii vieţii* nu implică necesarmente îmbrăţişarea unei asemenea concepţii. Mai degrabă, ea obligă la o regîndire din perspectivă ontologică a problematicii epistemologice a diverselor discipline. Asumîndu-şi teza istoricităţii, şcoala analitică nu s-a supus, totuşi, în mod inofensiv, presiunii istoriciste, renunţînd la menirea kantiană de a cerceta criteriile şi fundamentele cunoaşterii umane. Ea aprofundează în acelaşi timp adevărul că filosofia trebuie să facă posibilă şi pluralitatea de interpretări sau, cum notează Paul Ricoeur, să menţină larg deschis "evantaiul limbajelor omeneşti", prevenind închiderea lor "într-un singur mod de folosinţă". Dar, tocmai ca o contrapondere la această deschidere, filosofia ar fi obligată să urmărească menţinerea unui "ax de referinţă ferm"[3] , adică a unei baze comune a înţelegerii umane. Ea nu poate arunca pur şi simplu peste bord ideea

[2] Richard Rorty, *Philosophy and tlie Mirror of Nature*, Princeton University Press, N.Y., 1979, pp. 316-319.

[3] Paul Ricoeur, Interviu in *România Literară,* nr.37/1992.

raţionalităţii, aşa cum îndeamnă Feyerabend sau Derrida care, practicînd îndoiala sceptică, ajung să pună în discuţie în cele din urmă valoarea oricărei activităţi intelectuale.

Prejudecata lor după care constrîngerile istoriciste ale cunoaşterii fac inevitabile relativismul şi scepticismul îşi are sursa într-o confuzie. Este vorba de punerea semnului egalităţii între cercetarea fundaţională şi fundaţionalism.* Mai exact, versiunea kantiană a legitimării a creat convingerea că justificarea cunoaşterii presupune baze fundaţionaliste, adică întemeierea ei pe principii ultime. Or, întrucît asemenea principii sînt, evident, imposibile sub condiţia istoricităţii, s-a conchis asupra lipsei de sens a chestiunilor legitimării. Scepticismul contemporan provine astfel din neînţelegerea faptului că problema întemeierii cunoaşterii este una fundaţională dar ea nu ia, sau nu e necesar să ia naştere într-un mod fundaţionalist.[4] Subminarea fundaţionalismului nu îndreptăţeşte, deci, concluzia lui Rorty că problema fundamentelor epistemice şi-a pierdut relevanţa conceptuală, aşa încît totul s-ar putea decide pe baze pragmatice şi holiste.

Cercetarea fundaţională urmăreşte să stabilească temeiurile sau raţiunile în virtutea cărora opiniile privitoare la fapte pot fi acceptate drept elemente constitutive ale cunoaşterii noastre. Credinţa că ar exista anumite cunoştinţe neîndoielnice, absolut certe, cu rol cb fundament ultim, pe care s-ar putea construi întreaga cunoaştere este definitorie pentru ceea ce numim fundaţionalism. Referinţa la epistemologia tradiţională se face deseori prin intermediul acestui termen. Pentru detalii privind problema întemeierii cunoaşterii, vezi Mircea Flonta, *Cognitiv. O introducere critică în problema cunoaşterii,* Editura AII, Bucureşti, 1994, pp. 132-157.

[4] Joseph Margolis, *Pragmatism Without Founclations. Roconciling Realism and Relativism* , Basil Blackwell, N. York, 1986, p. 166.

II

O EPISTEMOLOGIE A ISTORIEI FUNDAMENTATĂ ONTOLOGIC

Relativitate sau relativism? Fără îndoială că o concluzie ca aceea a lui Rorty pare a fi destul de arbitrară, dacă nu chiar extravagantă, cel puţin pentru unii filosofi analişti, rămaşi credincioşi idealului gîndirii sistematice. Critica punctului ele vedere anistoric, normativist asupra cunoaşterii este însoţită de respingerea exagerărilor istoriciste mergînd pînă la asimilarea oricărei forme a discursului filosofic cu simpla conversaţie. Autori precum Hilary Putnam, John J. Compton, Jan Hacking, Joseph Margolis, Joseph Kockelmans sau Tom Rockmore continuă să susţină, de pe poziţii non-fundaţionaliste, proiectul kantian al legitimării cunoaşterii, convinşi că discursul filosofic trebuie să fie în primul rînd unul conceptual, argumentativ. Sînt exprimate chiar şi poziţii mai ferme ca aceea a lui J. J. Smart, avertizînd filosofia de tentaţiile literaturii, datorită cărora multe dintre lucrările contemporane aşa-zis filosofice au devenit pur şi simplu "filosofie pariziană de cafenea, literatură sau teorie politică".[5] Ceea ce se semnalează este faptul că ştiinţa şi cunoaşterea în general ridică probleme conceptuale, subtilităţi referitoare la noţiuni cum ar fi adevărul sau

[5] J. J. Smart, *Our Place in the Univers,* Basil Blackwell, New York, 1989, pp.6-7.

realitatea, a căror clarificare reclamă în continuare apelul la epistemologie.

Viabilitatea ideii de teorie a cunoaşterii este susţinută pe baza unui argument a cărui valabilitate pare a fi, totuşi, greu de contestat. El a fost pus în evidenţă de Husserl şi Heidegger, fiind reluat, dar şi controversat, în dezbaterile filosofice actuale. Argumentul este acesta: ştiinţele, fie ale naturii, fie ale omului, nu-şi pot furniza propria lor fundamentare, depinzînd de un alt gen de cunoaştere teoretică. Istoricul practician s-ar abţine cel mai adesea de la reflecţia asupra semnificaţiei unor concepte de bază cum sînt determinismul, spaţiul şi timpul, realitatea şi adevărul, neputînd spune ceva despre natura sau esenţa acestora.* Or, descifrarea semnificaţiei acestor noţiuni, ca şi analiza critică a presupoziţiilor cercetării empirice, condiţionează însăşi inteligibilitatea istoriei ca disciplină.

Sfidînd previziunile pesimiste referitoare la sfîrşitul ei, epistemologia actuală şi-a asumat sarcina dificilă de a regîndi tema cunoaşterii plecînd de la condiţia ontologică a subiectului, pusă în paranteză de o întreagă tradiţie de gîndire, începînd cu Descartes şi terminînd cu neo-pozitiviştii. Continuînd proiectul acestei tradiţii, ea rupe

* Ceea ce nu ar exclude, desigur, ca istoricii să fie uneori chiar mai inovativi conceptual decît filosofii "profesionişti". Un exemplu strălucit îl oferă gînditorii francezi aparţinînd şcolii *Annales,* al căror interes pentru problemele meta-teoretice ale disciplinei lor avea să conducă la revoluţionarea istoriografiei tradiţionale. Viziunea braudeliană asupra timpului istoric a zdruncinat prejudecata că unicitatea şi ireversibilitatea ţin de natura faptului istoric. Braudel şi continuatorii lui au demonstrat posibilitatea de a trece dincolo de eveniment, de "tratate şi bătălii", cum spune Paul Veyne, pentru a scrie o istorie non-evenimenţială, adică una a mentalităţilor, a teritoriilor etc.

totodată cu opinia că problema cunoaşterii exclude relaţia Eu-lui cu Lumea. într-o manieră trădînd fără dubiu influenţele fenomenologiei, epistemologia argumentează, dimpotrivă, că abordarea acestei probleme trebuie să pornească de la faptul că relaţia subiect-obiect este o formă derivată de existenţă a omului în lume.

Asistăm, aşadar, la începutul unei noi filosofii a ştiinţei şi nu la apusul acesteia. Ca meta-disciplină specială, filosofia istoriei se confruntă şi ea cu aceeaşi chestiune presantă: cum poate fi evitat scepticismul în condiţiile abandonării strategiei carteziano-kantiene de legitimare a cunoaşterii? Dar, aflarea unui răspuns adecvat presupune reformularea noţiunii înseşi de legitimare sau întemeiere. Am văzut că ambele modele analitice ale explicaţiei istorice urmăreau să stabilească temeiurile ei ultime, descoperirea caracteristicilor ei formale sau logic-conceptuale, considerate anterioare şi independente de orice conţinut. Reamintim insistenţa cu care Hempel şi Dray atrag atenţia asupra faptului că teoriile lor urmăresc forma şi nu conţinutul argumentelor istorice. Definitorie pentru intenţiile normativiste ale acestora este încercarea de a limita aserţiunile istoricului la ceea ce poate fi întemeiat, adică justificat pe baza legilor şi, respectiv, a *principiului acţiunii.* Acestea din urmă constituie pentru ei adevărate "puncte de plecare naturale", în conformitate cu care sînt evaluate şi justificate enunţurile istoricului. Principiul cauzalităţii ca şi cel al raţionalităţii acţiunii au statutul privilegiat al unor principii prime sau fundamente absolute ale cunoaşterii istorice.

Dacă analiza chestiunilor legitimării istoriei în termenii unor fundamente ultime s-a dovedit a fi un eşec, expedierea lor ca lipsite de sens nu ar avea decît efectul

păgubitor al pierderii oricăror criterii ale realităţii şi adevărului. Scepticilor le este amintit că a ocoli aceste chestiuni înseamnă a contesta că istoria este o formă de cunoaştere urmărind înainte de toate adevărul. Demonstrarea statutului ei ontologic realist nu mai este concepută însă decît sub condiţia istoricităţii. Filosofia actuală este preocupată să evite dificultăţile decurgînd din separarea absolută între fapte şi valori, empiric şi teoretic, obiectiv şi subiectiv, între forma şi conţinutul cunoaşterii. Urmare a nuanţării acestor distincţii (dar nu a anulării lor!), ontologia şi epistemologia încep să fie considerate domenii compatibile. Mai mult, se apreciază că cerinţa unei epistemologii non-fundaţionaliste a istoriei este fundamentarea ei pe o concepţie despre subiect înţeles ai *existenţă-umană-în-lume.* Prin abandonarea *apriorismului* şi substituirea "raţiunii pure" cu "raţiunea concretă" devine inevitabil ca problema criteriilor obiectivităţii să fie gîndită sub constrîngeri istoriste.

Edificarea unei teorii unitare, epistemologice şi ontologice, a cunoaşterii istorice reprezintă o tentativă pe cît de îndrăzneaţă pe atît de importantă şi necesară. Chiar dacă un asemenea demers nu este decît la începutul lui, premisele pe care se întemeiază lasă să se întrezărească perspectiva unor reconstrucţii filosofice extrem de atrăgătoare şi interesante. Una dintre aceste premise este ideea unităţii dintre realitatea istorică şi înţelegerea ei. Refacerea unităţii subiect-obiect preocupă astăzi chiar şi filosofia ştiinţei naturii. Inspiraţi de fenomenologia existenţialistă (Heidegger şi Merleau-Ponty mai ales), autori ca John J. Compton, Joseph Kockelmans sau Marjorie Grene văd în reintegrarea omului în natură o

condiţie a menţinerii statutului realist al ştiinţei contemporane şi, deci, a inteligibilităţii ei.

Necesitatea recuperării fiinţei umane este cu atît mai presantă pentru epistemologia istoriei. A vorbi aici de "subiect epistemic" este o contradicţie în termeni, omul fiind el însuşi parte integrantă a realităţii pe care o cunoaşte — subiect al istoriei (acela care o creează şi o înţelege) şi obiect al cunoaşterii istorice. O dublă ipostază, care îi determină pe analişti să admită că ştiinţa istoriei este posibilă în virtutea şi nu în ciuda faptului că subiectul ei este totodată şi autorul ei.

Cerinţa carteziană a independenţei subiectului de obiect nu mai figurează, deci, între condiţiile accesului la adevăr. Din contră, opiniile actuale subliniază că putem înţelege evenimentele şi schimbările sociale întrucît noi înşine sîntem autorii lor. Ruptura trasată de neo-pozitivişti între *lumea-vieţii* şi reconstrucţia ei conceptuală este pusă sub semnul îndoielii. Se insistă asupra faptului că istoricul nu se angajează "cu mîinile goale" în cunoaşterea trecutului, ci aduce cu el o familiaritate pre-ştiinţifică; aparţinînd lumii pe care o descrie, acesta este dependent de prejudecăţile şi problemele timpului său.

Inseparabilitatea dintre realitatea istorică şi cunoaşterea ei nu este susţinută, totuşi, pînă la anularea distincţiilor. Reabilitarea conceptului de prejudecată şi dezavuarea aceluia de fapt *pur* sau *lucru în sine* poate avea preţul său: o confuzie totală între realitate şi imaginea despre ea, confuzie cu consecinţe dezastruoase, dacă ţinem seama de faptul că istoria trebuie să fie preocupată de adevăr.

Relaţia obiectiv-subiectiv rămîne încă o problemă controversată. Maniera interpretării ei desparte epistemo-

logia de hermeneutică. Accentul hermeneutic pe limbaj conduce la ideea că lumea istorică este mai degrabă produsul prejudecăţilor şi al concepţiilor noastre, deci o parte a limbajului, mai degrabă decît o bază a acestuia. Ceea ce înseamnă că obiectul ar fi dependent de subiect chiar în ordine ontologică. Daī în aceste condiţii apare în mod firesc întrebarea: de vreme ce "nu există nimic în afara textului" (Derrida) sau a conceptelor, atunci ce anume descrie istoricul prin conceptele sale? Cum poate înţelege el o lume diferită de a sa, dată fiind dependenţa realităţii de schemele conceptuale? Respingînd existenţa oricăror criterii de identificare a realităţii, hermeneutica nu reuşeşte să soluţioneze această problemă. în mod paradoxal, ea nu ajunge să dea seamă de posibilitatea comprehensiunii, iar aceasta datorită accentului pus pe discontinuitatea schemelor conceptuale şi a incapacităţii de a situa discontinuităţile în cadrul unei concepţii mai largi vizînd continuitatea investigaţiei umane. Inevitabil, hermeneutica se confruntă cu dilema semnalată de filosoful englez Roger Trigg : "fie sîntem prinşi în lumea noastră lingvistică, fie trebuie să ne bazăm interpretarea pe concepte care fac această interpretare inadecvată".[6]

Spre deosebire de hermeneuţi, epistemologii nu anulează diferenţele dintre obiectiv şi subiectiv, dintre realitate şi cunoaşterea ei. Denaturarea sensului dependenţei obiectului de subiect este în opinia lor o eroare inacceptabilă; natura acestei dependenţe nu poate fi decît una gnoseologică. A accepta o altă interpretare decît aceasta, înseamnă a pierde orice punct de sprijin în discernerea realităţii de simpla ficţiune. "Ontologizarea

[6] Roger Trigg, op. cit., p.241.

epistemologiei" de către hermeneuţi nu este mai puţin criticabilă decît "epistemologizarea ontologiei" de către neo-pozitivişti.

Pornind de la această constatare, filosofia analitică optează în prezent pentru o altă cale sau strategie de justificare a cunoaşterii istorice. Am putea-o numi "strategia concilierii", dacă avem în vedere ideea ei programatică de a soluţiona opoziţiile tradiţionale subiect-obiect, fapt-valoare, pragmatic-epistemic etc. în sensul relativizării lor. Parafrazîndu-1 pe Kant, autorul american Joseph Margolis, unul dintre susţinătorii remarcabili ai proiectului "concilierii", scrie: "...pragmaticul fără fundamente epistemice este lipsit de raţiune", după cum "epistemicul tară constrîngeri pragmatice nu poate fi apărat fiind cognitivist sau logocentrist".[7] Se subliniază astfel că noţiunile de realitate şi adevăr nu pot fi elucidate decît în măsura în care: pe de o parte, vom accepta că întreaga cunoaştere — a naturii şi a omului — se află sub constrîngeri istoric-pragmatice şi în acelaşi timp epistemice; iar pe de altă parte, vom reuşi să demonstrăm compatibilitatea dintre pragmatic şi epistemic.

în calitate de meta-disciplină particulară, epistemologia istoriei caută să-şi configureze propriul ei model de raţionalitate. Literatura analitică recentă a domeniului pune în evidenţă abandonarea ideii de a impune un sector epistemic drept model de inteligibilitate: istoriei nu-i pot fi prescrise nici idealul obiectivităţii fizice şi nici *pattern*-ul lingvistic al interpretării textelor. Există un punct de vedere aproape unanim acceptat şi anume, că filosofia

' Joseph Margolis, *Pragmatism Without Foundations. Reconcilinj> Realism arul Relativism*, Basil Blackwell, New York. 1986, p. 158.

nu-şi mai poate îngădui să facă dintr-un anumit "joc de limbaj" modelul oricărui discurs din care să derive şi pe baza căruia să justifice orice "experienţă" posibilă, cum spera Kant. Dacă substituirea *lumii-vieţii* cu o lume a esenţelor inteligibile articulate matematic îi apărea lui Husserl de-a dreptul aberantă, nu mai puţin aberantă este şi asimilarea adevărului istoric cu adevărul artei sau al literaturii, aşa cum propune Gadamer.

Definirea cunoaşterii istorice în termenii unei raţionalităţi distincte nu este de natură să facă problematică ideea ca atare a unităţii ştiinţei, ci doar modalitatea pozitivistă a argumentării ei. Unitatea cunoaşterii umane se întemeiază pe o altă concepţie ontologică decît aceea care a stat la baza ştiinţei clasice. Ştiinţa contemporană asumă finalitatea drept principiu explicativ, alături de cauzalitate, în plus, noţiunea de cauză este redefinită în termenii interacţiunii, ai unei dependenţe complexe de tip *feed-back* şi nu ai dependenţei liniare. După cum, conceptul de lege este asociat tot mai mult aceluia de model, conexiunile posibile luînd locul celor logic necesare.

Dezvăluirea temporalităţii şi hazardului, a finalităţii şi potenţialităţii ca atribute fundamentale ale existenţei confirmă că realul nu este un concept închis, definibil în termenii unor esenţe absolute. Coexistenţa unor modele alternative (determinist şi indeterminist) ale universului îi îndreptăţeşte pe unii analişti (Marjorie Grene sau John J. Compton, de exemplu) să vorbească de o dimensiune hermeneutică a ştiinţei contemporane. Determinată de necesitatea teoretizării noilor atribute ale realităţii, revizuirea aparatului categorial al ştiinţei (modificarea semnificaţiei unora dintre conceptele ei fundamentale)

creează posibilitatea reunificării cunoaşterii umane pe o altă bază ontologică.

în aceste condiţii, apelul ştiinţelor socio-umane la explicaţii cauzale apare, chiar şi pentru filosofi din afara tradiţiei analitice (cum ar fi P. Ricoeur), ca fiind perfect legitim, atîta timp cît noţiunile de cauză şi lege sînt înţelese într-un sens ne-pozitivist. După cum, apelul acestor ştiinţe la categoriile explicaţiei intenţionale este cu atît mai îndreptăţit, avînd în vedere că finalitatea este acceptată drept principiu raţional chiar şi la nivelul cunoaşterii naturii. Argumentele empirist-logice în favoarea unităţii ştiinţei, ca şi cele hermeneutice împotriva ei, au devenit neconvingătoare.

în virtutea acestor consideraţii, problema tipului de raţionalitate în tennenii căruia sînt descrise fenomenele umane necesită o abordare nuanţată. Cînd vorbim de existenţa unei raţionalităţi distincte a istoriei, distincţia avută în vedere este una relativă. Ideea este acceptată chiar şi de unii hermeneuţi contemporani care, spre deosebire de predecesorii lor clasici, au renunţat să mai susţină incompatibilitatea metodelor ştiinţifice cu sfera vieţii umane. Paul Ricoeur, de exemplu, consideră că pentru a stabili dacă "criteriile şi modelele raţionalităţii ştiintelor socio-umane diferă sau nu de acelea ale ştiinţelor naturii", este necesar să separăm între două tipuri de chestiuni: a) identificarea obiectului ştiinţelor umane; b) tratarea ştiinţifică a acestuia.

în privinţa identificării obiectului, comprehensiunea şi-ar dovedi competenţa în dezvăluirea naturii fenomenelor sociale. Prin urmare, din punctul de vedere al posibilităţii înţelegerii lor, aceste fenomene diferă fundamental de cele fizice deoarece sînt:

"a) reductibile în ultimă instanţă la agenţii individuali;
b) încărcate de semnificaţie;
c) impregnate de caracteristici axiologice reflectînd norme, reguli, atitudini, valori, credinţe;
d) inteligibile în termenii propriilor lor norme."[8]

Cunoaşterea ştiinţifică a fenomenelor umane ar presupune, în schimb, utilizarea procedeelor observaţiei şi explicaţiei. Ricoeur nu vede nici o contradicţie între comprehensiunea naturii sau a esenţei umanului şi explicaţia lui cu ajutorul metodelor empirice. Posibilitatea "transferului metodologic" nu arată altceva decît că lumea socio-umană se poate supune investigaţiei ştiinţifice, fiind pătrunsă de o raţionalitate care nu diferă fundamental de aceea a existenţelor fizice.

Prejudecăţile anti-ştiinţifice (şi nu doar anti-scientiste) ale "noului val" sceptic istoricist nu sînt chiar atît de convingătoare, cum s-ar putea crede la o privire superficială. Tratarea obiectului istoriei in termeni scientişti şi preocuparea de a elabora o metodologie conectată la noutăţile conceptual-metodologice ale ştiinţei naturii sînt două lucruri distincte — între care istoriciştii pun, însă, semnul egalităţii. Roger Trigg constată cu dezamăgire că "reacţia împotriva pozitivismului a însemnat prea adesea că ştiinţele sociale s-au simţit libere nu numai să-şi inventeze metodologia proprie, dar. şi să ignore orice progres tăcut de ştiinţele fizice".[9] Ar trebui, deci, găsită o cale de a construi

[8] Paul Ricoeur. "Philosophy", in Jacques Havet (ed.), *Main Trends Research in the Social and Huntan Sciences,* Mouton Publishers / Unesco, Paris, 1978, pp. 1236-1237.

[9] Roger Trigg, op. cit., p.225.

ştiinţele socio-umane pe cele fizice, Iară a le reduce la acestea.

Reevaluarea relaţiei filosofie-istorie. Aşa cum rezultă din dezbaterile teoretice, epistemologia se confruntă în prezent cu nevoia presantă a reconsiderării funcţiei ei normative. Problema raporturilor filosofiei cu alte forme ale experienţei umane nu este una nouă. Istoric, ea datează din momentul desprinderii ştiinţelor de filosofie, moment în care, văzîndu-se concurată la cunoaşterea realităţii, filosofia s-a întrebat cui revine în primul rînd sarcina acestei cunoaşteri. Cine deţine prioritatea în această privinţă — cercetarea ontologică (a Fiinţei) sau aceea ontică (a fiinţărilor concrete)? Filosoful sau, dimpotrivă, fizicianul, biologul ori istoricul? Dincolo de diversitatea lor, soluţiile oferite pun în evidenţă existenţa a două teze sau puncte de vedere fundamentale.

Potrivit tezei *identităţii,* filosofia este o formă de cunoaştere nemijlocită a realităţii istorice. Ea s-ar situa de aceea în sfera cercetării empirice, alături de ştiinţa istoriei. Existenţa diferenţelor privind perspectiva şi modalitatea investigării "obiectului" face însă dificil de apărat un asemenea punct de vedere. De altfel, el nici nu a putut fi susţinut cu consecvenţă, apărătorii lui făcînd în cele din urmă concesii în favoarea ideii anteriorităţii.

Teza *anteriorităţii* logice a filosofiei faţă de orice altă formă de cunoaştere a fost susţinută deopotrivă de fenomenologi şi epistemologi. Husserl şi Heidegger au argumentat că disciplinele empirice îşi află fundamentele lor în filosofie sau, mai precis, în ontologie. Dacă în accepţia lor filosofia este "primă" în calitate de "ontologie

fundamentală", pentru epistemologia tradiţională prioritatea logică vizează filosofia ca teorie a cunoaşterii.

în ambele ei ipostaze, de teorie a existenţei şi, respectiv, a cunoaşterii, filosofia ar fi diferită de istorie, fiind mai degrabă o meta-istorie. Acest statut privilegiat rezidă în preocuparea ei de a stabili criteriile realităţii şi adevărului, deduse fie din experienţa cotidiană (în cazul fenomenologiei), fie din aceea ştiinţifică (în cazul epistemologiei). Pe baza unor asemenea criterii, filosofia ar avea rolul de a media diversele interpretări ale istoricilor şi, respectiv, de a decide asupra valorii sau a corectitudinii lor. în primul caz, ea ar contribui la înţelegerea obiectivităţii, avînd atribuţii descriptive, în cel de-al doilea, la asigurarea obiectivităţii, exercitînd o funcţie normativă.

Urmînd interpretarea fenomenologică, filosofia şi istoria apar ca două demersuri calitativ distincte. în ciuda preocupărilor factuale comune. în raport cu istoria, filosofia nu ar fi "nici mai bună nici mai rea", ci "totalmente altceva", adică o reflecţie de un gen fundamental, inaccesibilă disciplinelor empirice.* Adică, o reflecţie asupra semnificaţiei ontologice a conceptelor istoriei, menită să evidenţieze relativitatea, dependenţa acestora de contextul social, cultural al utilizării lor. Să

Aprecierea aparţine lui Heidegger, care subliniază în acesl fel că deosebirea între filosofie şi ştiinţă ţine de "orientarea privirii". dL' modul de elaborare şi fundamentare a conceptelor. Cunoaşterea empirică ar fi ghidată de o aşa-zisă ontologie latentă, de o anumită înţelegere pre-ontologică a existenţei, exprimată sau conţinută în supoziţiile domeniului respectiv de cercetare. Heidegger distinge astfel investigaţia ontică, specifică ştiinţei, de aceea ontologică, proprie filosofiei. Vezi. Martin Heidegger. *Qu'est-ce qii'une cho.se,* Editions Gallimard, Paris, 1971. pp. 22, 185-187 (tr. din germ. de J. Rebout şi J. Taminiaux).

evidenţieze, cu alte cuvinte, că principiile şi categoriile în termenii cărora este interpretată realitatea istorică sînt susceptibile de revizuire.

La epistemologi precum Hempel sau Dray, ideea priorităţii filosofiei este asociată unei funcţii critice sau normative. Aceasta explică preocuparea lor de a stabili criteriile a ceea ce ei consideră a fi o explicaţie istorică adecvată, interesul pentru analiza formei (sau a structurii logice) şi nu a conţinutului argumentelor istorice. I Epistemologia formală avea să decadă însă din pretinsele ei drepturi normative absolute odată cu subminarea conceptului de principiu prim. Vom reveni asupra acestei discuţii în subcapitolul următor.

Dificultatea argumentării celor două teze a determinat sondarea altor modalităţi de a justifica rolul şi rostul filosofiei în ansamblul cunoaşterii. Un punct de vedere care pare să se constituie într-o tendinţă a gîndirii analitice actuale este acela al dialecticităţii relaţiei filosofie-ştiinţă. Teza *dialectică,* propusă de filosoful american John I. Compton (fiul marelui fizician Compton), susţine că relaţia dintre cele două domenii rezidă în autonomia relativă .1 acestora şi în influenţele lor reciproce. Interpretarea dialectică este probabil cea mai plauzibilă la ora actuală. Potrivit ei, relaţia filosofie-istorie ar consta în următoarele.

1. Pe de o parte, filosofia are un anumit gen de autonomie, dat de capacitatea ei de a furniza istoriei cadrul conceptual şi principiile explicative ale realităţii umane. Aşa cum sugerează Compton, principiile filosofice exercită un rol constrîngător asupra omului de ştiinţă, chiar dacă nu in mod absolut. Ele limitează libertatea de interpretare a istoricului, aşa încît lumea reconstruită de el să fie coerentă cu structurile *lumii-vieţii* şi nu să le contrazică.

Ca şi alte forme ale cunoaşterii factuale, istoria este sub-determinată de presupoziţii metafizice (ontologice), relevante pentru dimensiunea ei interpretativă sau hermeneutică. Ea este ireductibilă la enunţuri empirice, după procedeele pozitiviste, sau la judecăţi de valoare, după metodele hermeneutice ale asimilării ei unui text care nu trimite la nici un referent (Derrida). Joseph Kockelmans caracterizează cunoaşterea istorică în termenii unităţii a trei elemente. Este vorba, în primul rînd, de o componentă empirică, vizînd explicaţia şi predicţia fenomenelor umane. Centrată pe fapte, ea se bazează pe metode comune ştiinţelor fizice (metode statistice). Cea de-a doua componentă, descriptivă, avînd semnficaţia unei *ontologii regionale,* urmăreşte justificarea cercetării empirice. Adică, explicitarea presupoziţiilor şi a conceptelor asumate de istoric în cadrul investigaţiei factuale. Structura conceptuală astfel articulată face posibilă cercetarea metodică a fenomenelor.

Pre-existenţa acestei structuri nu are pentru Kockelmans sensul "privilegiului"; presupusă de orice investigaţie empirică, ea nu oferă o cunoaştere ultimă a realităţii istorice, fiind doar unul dintre modurile posibile de a o explica. Cu toate acestea, în absenţa ei, istoricului nu-i rămîne decît fie perspectiva experienţei lui pre-ştiinţifice, caz în care concluziile şi rezultatele astfel obţinute vor fi necritice şi vor implica relativismul, fie perspectiva unei ideologii de origine religioasă, politică etc., ce conduce inevitabil la dogmatism.

în sfîrşit, componenta interpretativă, echivalentul oarecum al "ontologiei fundamentale" heideggeriene, le-ar justifica pe primele două prin efortul de a înţelege semnficaţia umană a fenomenelor studiate, adică

"semnificaţia pe care aceste fenomene o au în lumea noastră".[10] Prezenţa elementului interpretativ şi relevanţa lui pentru natura adevărului istoric este o problemă la care vom reveni în capitolul următor.

Nu putem încheia, totuşi, această discuţie, fără să menţionăm remarca lui Kockelmans privitoare la stadiul tematizării în ştiintele socio-umane. Aici, observă filosoful, în ciuda eforturilor multor teoreticieni de a elabora un cadru conceptual pentru studiul empiric al fenomenelor, nici una dintre structurile teoretice dezvoltate pînă în prezent nu a fost acceptată în mod universal. Nici una "nu este capabilă să joace un rol comparabil cu acela jucat de structura lui Newton în fizica clasică"[11] . Aşa se explică diversitatea de şcoli şi tendinţe în istorie ca şi în sociologie sau psihologie. De aici, divergenţele de păreri referitoare la ceea ce înseamnă o explicaţie sau interpretare istorică adecvată. Observaţia lui Kockelmans comportă, totuşi, o precizare. Ideea existenţei unei structuri conceptuale universale a devenit problematică chiar în ştiinţele naturii, dovadă fiind posibilitatea unor modele alternative de interpretare a universului. Roger Trigg semnalează, cu îndreptăţire, dificultatea — chiar şi pentru ştiinţele fizice — de a ajunge la un consens în privinţa criteriilor ce definesc o teorie corectă. El adaugă, totodată, că dacă la nivelul acestora putem vorbi, totuşi, de existenţa unui acord general, ştiinţele sociale nu au atins încă acest stadiu.[12]

[10] Joseph Kockelmans, *Heidegger and Science,* Center of Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D.C., 1985, pp.228-233.

[11] Ibidem, p.223.

[12] Roger Trigg, op.cit., p. 151.

2. Pe de altă parte, filosofia este nevoită să accepte posibilitatea invalidării conceptelor şi a principiilor ei interpretative de către practica istorică. Prin urmare, ea nu se mai poate bucura de o prioritate absolută şi de drepturi normative decurgînd din această prioritate. Adevărurile stabilite de ea nu se impun decît sub rezerva relativităţii. Filosoful trebuie să admită că succesul ştiinţific pe termen lung al unui principiu, presupus iniţial a fi inacceptabil, poate conduce la revizuirea propriilor lui enunţuri. Rezultatele remarcabile ale şcolii franceze contemporane de istoriografie au avut ca punct de plecare supoziţia existenţei proceselor reversibile de *lungă durată* , a căror realitate nu poate fi definită în termenii criteriilor pozitiviste ale testabilităţii empirice. Necesitatea de a justifica asemenea procese "ascunse" dar la fel de reale ca şi latura vizibilă, "de suprafaţă" a istoriei, a impus în cele din urmă regîndirea criteriilor obiectivităţii istorice.

Principiile filosofice funcţionează, aşadar, ca premise sau condiţii relative ale cunoaşterii trecutului. Termenul de pre-judecată cu care ele sînt tot mai frecvent denumite este elocvent pentru maniera în care este concepută astăzi ideea de teorie a cunoaşterii: ca domeniu complet autonom, ea este considerată imposibilă. în această privinţă Dray notează, în mod just, în ciuda propriilor lui convingeri normativiste despre rostul epistemologiei: "...semnalarea faptului că practica (istorică s.n.) se abate mult şi cu încăpăţînare de la o teorie logică creează cel puţin o prezumţie împotriva celei din urmă".[13] O prezumţie care îl obligă pe filosof să atribuie conceptelor lui statutul unor "concepte-posibilităţi" şi nu al unor

[13] William Dray, *The Hixtorical Explanation of Actions Reconsidered.* in Patrick Gardiner (ed.), op. cit., p.67.

categorii atemporale. Desigur **că** prin toate acestea filosofia îşi rezervă un loc mai modest în sistemul cunoaşterii decît acela revendicat de epistemologia tradiţională. Tot ceea ce poate spera este să furnizeze presupoziţiile ştiinţei prezente şi nu presupoziţiile absolute ale cunoaşterii umane în general.

Care este semnficaţia mai generală a interpretării *dialectice* a relaţiei filosofie-istorie? în primul rînd, ea arată sensul în care realitatea istorică trebuie considerată un concept deschis, la formularea căruia contribuie, împreună, filosoful şi istoricul. în al doilea rînd, ea sugerează că, aşa cum istoria este obligată să recunoască o anumită valoare normativă principiilor filosofice, filosofia nu poate deveni o întreprindere progresivă decît în măsura în care este capabilă să-şi modifice propriile supoziţii în lumina succeselor cercetării empirice.

Strategii cvasi-empirice de legitimare a cunoaşterii istorice. Eşecul încercărilor de reconstrucţie logică a realităţii istorice a impus concluzia privitoare la incompletitudinea oricărui model sau sistem formal, determinînd o resuscitare a interesului pentru conţinutul cunoaşterii şi deschiderea gîndirii epistemologice spre tema istoricităţii. în efortul lor de a concilia aspectele ontice, practice cu cele epistemice ale ştiinţei, autori precum Tom Rockmore sau Joseph Margolis descoperă în filosofia hegeliană o sursă importantă de inspiraţie, menită să dea legitimitate noului mod de a gîndi posibilitatea întemeierii cunoaşterii.

Potrivit sugestiilor lui T. Rockmore, ideea de epistemologie a istoriei (şi. în general, ideea de epistemologie) ar putea fi salvată apelînd la strategia

circulară a întemeierii şi renunţînd la noţiunea carteziană de fundament (înţeles ca punct de plecare absolut al ştiinţei).* O asemenea strategie de tip hegelian ar fi în măsura să înfrunte scepticismul privind posibilitatea istoriei ca ştiinţă. Ea ar avea, în opinia autorului, avantaje certe faţă de ceea ce numim epistemologia *liniară,* legată de numele lui Descartes şi Kant. Adepţi ai raţionamentului *liniar,* Hempel şi Dray au pretins să "deducă" sau să justifice enunţurile istorice din premise considerate adevăruri incontestabile. Or, calitatea de fundament sau punct de plecare ultim atribuită de Hempel şi Dray principiului cauzalităţii, respectiv al raţionalităţii acţiunii, nu ne permite să dăm seamă de istoricitatea cunoaşterii, făcîndu-ne astfel vulnerabili în faţa argumentelor sceptice. Aşa se şi explică faptul că, în ciuda proiectului ambiţios de a demonstra posibilitatea istoriei, epistemologia *liniară* nu a reuşit să o facă.

Acest proiect trebuie continuat, susţine Rockmore, urmînd însă calea hegeliană — aceea a strategiei *circulare.* Filosofiei i se cere, înainte de toate, să aprofundeze lecţia lui Hegel; anume, că ea nu se poate sustrage timpului şi împrejurărilor sociale. Prin urmare, condiţia epistemologiei înseşi este fundamentarea ei pe o viziune adecvată asupra subiectului cunoaşterii.'[4] Semnalînd riscul fundaţionalismului, la care ne expune adoptarea punctului

* în mod sugestiv, Tom Rockmore îşi intitulează ultima sa carte, aflată sub tipar, *Epistemology as Hermeneutics. Knowledge After Foundationalism (Epistemologia ca Hermeneutică. Cunoaşterea după fundafionalism).*

[14] Pentru detalii, vezi Tom Rockmore, "Subjectivity and the Ontology of History", în John Hospers and Joseph Margolis (eds.), *The Monist,* April. 1991, Vol.74, Number 2, pp. 187-203.

de vedere atemporal asupra raţiunii, Rockmore susţine necesitatea părăsirii lui în favoarea conceptului hegelian al raţiunii concrete. De fapt, a renunţa la ideea de raţiune pură, fără nici un fel de limitări, înseamnă a renunţa la ideea principiilor ultime şi a cunoaşterii absolute. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem, totuşi, că ştiinţa istoriei ar putea fi construită în afara unor categorii şi principii. Ceea ce Hegel pune în discuţie, ne spune autorul american, nu este importanţa, ci natura şi valabilitatea lor *a priori*. Epistemologia ar trebui să regîndească tema cunoaşterii şi cu atît mai mult a celei istorice din perspectiva semnificaţiei noţiunii hegeliene de principiu, aceea de prejudecată. O semnficaţie relevantă pentru dimensiunea subiectivă, pragmatică şi, în ultimă instanţă, ontologică a obiectivităţii. Dar totodată şi pentru statutul filosofiei, nevoită să accepte relativitatea şi dependenţa contextuală a adevărurilor ei.

Ideea epistemologiei *circulare* este considerată de Kockmore una dintre cele mai valoroase contribuţii la teoria cunoaşterii.[15] Deoarece, punînd în evidenţă caracterul procesual al relaţiei subiect-obiect, ea arată necesitatea K'vcnirii permanente asupra categoriilor şi principiilor în icrmenii cărora teoretizăm realitatea. Coincidenţa sau identitatea concept-obiect nu este niciodată absolută; ea se icstabileşte continuu de-a lungul unui proces infinit implicînd şi momente de necoincidenţă sau îndoială

[1] ' Tom Rockmore este unul dintre puţinii filosofi analişti care se • " ii|>.i de reevaluarea contribuţiei hegeliene la teoria cunoaşterii. A se vi di'.i in acest sens, Tom Rockmore, *Hegeis Circular Epistemology,* llliiiniiington and London. Indiana University Press, 1986 şi Tom Uuikmore, *Hegel. Avânt et apres,* Paris, Editions Criterion, Paris, *I'»'> ,' (înainte şi după Hegel,* trad. din franc, şi cuvînt înainte de Cecilia I ulifliH-anu, în curs de apariţie la Editura Ştiinţifică, Bucureşti).

sceptică, dar care sînt mereu depăşite prin crearea unor concepte capabile să aproximeze obiectul într-o măsură mai mare decît predecesoarele lor.

Interesul lui Rockmore pentru epistemologia *circulară* este motivat de necesitatea justificării unei poziţii filosofice relativist moderate, pe care Hegel însuşi ar fi apărat-o. Căci, din punctul lui de vedere, Hegel nu poate fi revendicat nici de gîndirea dogmatică şi cu atît mai puţin de scepticism. Cea dintîi nu are nimic de-a face cu ideea dependenţei filosofiei de împrejurările sociale. în vreme ce ea ridică prejudecăţile la rangul de principii absolute, Hegel coboară principiile la nivelul unor prejudecăţi. în plus, noţiunea de raţiune concretă este incompatibilă cu ideea cunoaşterii absolute. Nici scepticismul nu se poate legitima în numele filosofiei lui Hegel. Reprezentant prin excelenţă al filosofiei "ştiinţifice" sau sistematice, Hegel s-a străduit să concilieze această dimensiune a gîndirii filosofice cu aceea a temporalităţii ei. El nu concepe filosofia în afara principiilor, dar nici principiile în afara timpului. "Noul istoricism" reţine din gîndirea hegeliană ideea temporalităţii cunoaşterii dar nu şi cea a sistemicităţii ei, cu convingerea că noţiunile de sistem şi istorie sînt incompatibile. Scepticismul privind posibilitatea evaluării diverselor interpretări ale lumii sub raportul obiectivităţii lor — însemnînd negarea, în cele din urmă, a progresului conceptual al cunoaşterii — este o concluzie complet străină spiritului gîndirii hegeliene.

în spiritul unei asemenea gîndiri, însă, filosoful Joseph Margolis concepe proiectul unei epistemologii a istoriei fără fundamente sau principii prime. Lucrarea sa recentă, *Historied Thought, Constructed World* (1995) ar putea fi considerată un gen de prolegomene la o

epistemologie viitoare, aşa cum sugerează, de altfel şi subtitlul acesteia: *A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium.* Teza centrală a lui Margolis este aceasta: "Filosofia — *a fortiori* ştiinţa — poate proceda în mod coerent fără principii prime şi fără asumarea necesităţii de a ne sprijini pe principii prime".[16] Atrage de la bun început atenţia faptul că teza vizează deopotrivă filosofia şi ştiinţa, aşa încît putem anticipa că autorul nu este dispus să atribuie nici uneia privilegiul cognitiv în ansamblul culturii.

Argumentaţia lui începe cu observaţia că principiul invariabilităţii, presupus de Aristotel a fi un adevăr necesar, o condiţie a posibilităţii ştiinţei, poate fi o ipoteză corectă referitoare la modul în care este lumea, fără a exercita însă un rol constrîngător asupra discursului ştiinţific. Amintim că prioritatea absolută a acestui principiu este justificată de Aristotel pe baza faptului că orice repudiere a lui ar produce incoerenţă, făcînd discursul iraţional şi contradictoriu; în consecinţă, orice discurs coerent ar trebui să-1 presupună. Hempel însuşi (ca şi Popper) consideră că adevărata ştiinţă este imposibilă în afara asumării acestui principiu. De aici şi cerinţa pe care el o impune explicaţiei istorice de a se conforma structurii nomologice.

Margolis este convins că respingerea argumentului aristotelic creează oportunitatea de a semnala "o întreagă nouă direcţie în care ar putea continua filosofia".[17] Sensul acestei evoluţii filosofice poate fi înţeles odată ce clarificăm ce anume vizează autorul prin atacul său împotriva

[16] Joseph Margolis, *Historied Tliought, Constructed World. A Conceptual Primer for ilie Turn of tlie Millennium.* University of California Press, Berkeley. Los Angeles and London. 1995. p. 25.

[17] Ibidem, p. 24.

principiului invarianţei. Obiecţia lui nu are în vedere afirmaţia că realitatea posedă structuri invariante. Concluzia respingerii argumentului lui Aristotel nu este contestarea naturii invariante a lumii reale, ci a afirmaţiei că ea are necesarmente o asemenea natură. Critica lui Margolis urmăreşte, deci, dezavuarea noţiunii de principiu în sensul ei "tare", de adevăr necesar. Necesitatea principiului avea în vedere atît realitatea cît şi cunoaşterea ei. Invariabilitatea era considerată ca ţinînd de esenţa lucrurilor, iar asumarea ei, o constrîngere necesară asupra discursului despre realitate.

Autorul propune o interpretare "slabă" a principiului aristotelic, potrivit căreia natura lucrurilor nu este în mod obligatoriu invariantă — nici *de re* şi nici *de dicto.* Aceasta înseamnă, pe de o parte, că ea poate fi la fel de bine invariabilă ca şi variabilă, iar pe de altă parte, că discursul nostru poate presupune fie una fie alta dintre aceste proprietăţi drept principiu explicativ al realităţii — fiind în ambele situaţii un discurs raţional. Istoria, aşa cum am văzut, este susceptibilă de o interpretare în termenii ireversibilităţii şi totodată ai repetabilităţii.

Fără să respingă, deci, statutul de principiu raţional al invariabilităţii, Margolis subliniază că valoarea sa normativă, adică funcţia lui constrîngătoare asupra gîndirii, nu este decît relativă. Pe scurt, ceea ce el refuză să admită este pretinsa inevitabilitate conceptuală a principiilor, încălcarea principiului invariabilităţii nu face ştiinţa imposibilă. Cunoaşterea, susţine autorul, poate începe cu "fluxul", lucru cu atît mai valabil în cazul ştiinţelor socio-umane. Evident că Hempel s-ar opune categoric unei asemenea afirmaţii. Din punctul lui de vedere, abaterea explicaţiilor istorice de la structura nomologică este un

semn al inconsistenţei lor. Nici el, şi nici Dray nu au fost dispuşi să accepte că această abatere îşi are sursa în slăbiciunea principiilor lor explicative.

Margolis avertizează că filosofia trebuie să renunţe definitiv la această viziune normativistă. Schimbarea radicală a direcţiei ei de evoluţie impune restabilirea unităţii sau a "simbiozei", cum o numeşte autorul, între chestiunile normative, "de ordinul doi" şi acelea empirice, "de ordinul întîi". Ideea trimite clar la teza *dialectică,* amintită anterior, referitoare la relaţia dintre forma şi conţinutul cunoaşterii, dintre filosofie şi ştiinţă. Ar urma, deci, ca problema legitimării să se pună distinct în funcţie de domeniul de cercetare, de natura obiectului, cu alte cuvinte, în dependenţă de adevărurile "de ordinul întîi". în aceste condiţii, justificarea cunoaşterii devine ea însăşi empirică (sau cvasi-empirică), vizînd doar adecvarea raţională şi nu conformitatea cu pretinse standarde universale ale obiectivităţii. Prin aceasta, epistemologia este constrînsă să ţină seama de conţinutul cunoaşterii, care va determina şi opţiunea între o strategie sau alta de legitimare. "Analiza limbajului, notează autorul, nu poate fi separată de analiza lumii, ci este în simbioză cu ea".[18]

Că invariabilitatea este doar unul dintre principiile explicative ale existenţei, o dovedeşte faptul că istoria, de pildă, nu presupune o ordine neschimbătoare a obiectului ei. De aceea, ar fi o eroare să considerăm că orice explicaţie coerentă a lumii, inclusiv a celei umane, trebuie întemeiată nomologic, aşa cum pretinde Hempel.

Criticînd argumentele pozitiviste ale unităţii ştiinţei, Margolis afirmă că istoria ca domeniu de cunoaştere are

[17] Ibidem, p. 24.

propria ei raţionalitate întrucît istoria ca modalitate de existenţă este o formă *sui-generis* a schimbării, definită prin intenţionalitate. El consideră nejustificată încercarea hempeliană de a trata timpul istoric, care manifestă trăsături intenţionale, în termenii timpului fizic, care nu prezintă asemenea trăsături. Separarea timpului istoric de cel fizic îi pare însă la fel de greşită: "Indivizii sînt singurii agenţi ai istoriei, dar nu şi singurele cauze ale schimbării istorice efective".[19] Margolis nu exclude posibilitatea explicaţiei cauzale în istorie, dar susţine că structura ei conceptuală este complet diferită de aceea a explicaţiei raţionale.

Concluzia lui este că gîndirea filosofică nu va mai putea ignora faptul că lumea reală include şi structuri intenţionale. Filosofia analitică este acuzată, nu fără temei, de neglijarea dimensiunilor intenţionale, potenţiale şi temporale ale realului în favoarea nomologicului, a legităţii. Din fericire, constată Margolis, asistăm în prezent la începutul unui proces de schimbare conceptuală constînd în "declinul modalităţii nomologice", un declin care "variază invers proporţional cu steaua intenţionalităţii". Nomologicul încetează să fie văzut ca un atribut tară excepţie al realului, în virtutea căruia toate schimbările din lume sînt explicate cauzal.[20] Noţiunea de lege îşi modifică semnificaţia ei pozitivistă de enunţ exprimînd relaţii necesare. Asociată probabilităţii, ea este interpretată mai degrabă ca model, imbinînd teoreticul cu empiricul (cînd Margolis afirmă că nu există legi ale istoriei, el are în vedere legea în sensul ei "tare", de adevăr necesar). Urmarea acestei schimbări ar fi, în opinia lui Margolis,

[19] Ibidem. p. 255.

[20] Ibidem, pp. 194-196.

trecerea de la logica bivalentă la ceea ce el numeşte *logica cu multiple valori.* Despre implicaţiile acestei logici asupra intepretării conceptului de adevăr istoric urmează să discutăm în capitolul III.

Margolis îşi rezumă obiectivul reconstrucţiei lui filosofice spunînd că el urmăreşte "o filosofie care admite principii dar nu principii prime, surse cognitive dar nu fundamente privilegiate, uniformităţi dar nu *universalii* necesare, fără excepţie, naturi dar nu esenţe".[21] Negarea privilegiului şi admiterea istoricităţii este semnul deplasării spre relativism a epistemologiei, un relativism moderat insă, care departe de a putea fi asociat scepticismului, deschide, dimpotrivă, posibilitatea înfruntării lui. Tot ceea ce vrea să sugereze acest relativism "robust", cum îl califică autorul american, este că drepturile normative ale filosofiei nu sînt unele absolute. Stabilirea condiţiilor obiectivităţii nu este numai la discreţia logicii, dar şi a lumii.

Din perspectiva acestei ultime observaţii, poziţiile radicale, fundaţionaliste sau relativiste, din filosofia istoriei sc dovedesc a fi ambele neîntemeiate. Prima, pentru motivul că o reconstrucţie formală completă a explicaţiei istorice este imposibilă, fie în termenii cauzalităţii fie în cei ii finalităţii. A încerca să demonstrăm contrariul (aşa cum .ni lăcut-o Hempel şi Dray) înseamnă a forţa istoria într-un *r<u procustian,* a-i impune exigenţe inadecvate existenţelor lurticulareale domeniului ei. Criteriile unei explicaţii juste ilcpind şi de natura a ceea ce explicăm. Cea de-a doua po/.iţie este vulnerabilă pentru faptul că istoria nu poate evita chestiunile legitimării şi abandona orice criterii ale

[17] Ibidem, p. 24.

obiectivităţii, prevalîndu-se de natura "perspectivală" a obiectului ei. Adevărul istoric nu este doar o chestiune de conversaţie sau dialog, de raportare a unor interpretări la altele ci şi (mai ales) de raportarea a acestora la fapte. Pentru a putea fi arbitrat, "conflictul interpretărilor rivale" reclamă o bază comună, existenţa unor criterii minimale de definire a realităţii şi adevărului, ceea ce înseamnă că el presupune şi nu exclude ideea de raţionalitate. Intre aceste criterii, întemeierea empirică pe datele şi documentele relevante disponibile continuă să exerctie un rol constrîngător asupra discursului istoric. Desigur, cu precizarea că acest criteriu nu oferă niciodată garanţia unei obiectivităţi depline.

III

ASPECTE EPISTEMICE ŞI ONTICE ALE OBIECTIVITĂŢII ISTORICE

Cea mai importantă consecinţă a recunoaşterii dimensiunii social-istorice a ştiinţei este dezavuarea semnificaţiei metafizice a adevărului şi obiectivităţii. Faptul că nu putem vorbi decît de o *obiectivitate pentru noi* şi nu de una *în sine* (absolută) obligă epistemologia la un nou mod de abordare a criteriilor definirii acestui concept. Fiind acceptat faptul că întreaga cunoaştere, şi nu doar aceea socio-umană, este supusă unor constrîngeri epistemice şi pragmatice (ontice) totodată, strategia "concilierii" acestor două tipuri de condiţionări ar putea constitui, în opinia multor analişti, o alternativă viabilă la fundaţionalism şi scepticism. Din acest punct de vedere, conceptul de "obiectivitate pentru noi" apare ca un fericit *via media* între cele două extreme filosofice. în teoria analitică a cunoaşterii istorice, soluţia "compromisului" s-a impus, între altele, din nevoia de a da seamă de dubla calitate, ştiintifică şi umanistă a istoriei.

Opţiunea pentru o asemenea strategie nefundaţionalistă trebuie pusă în legătură cu deschiderea filosofiei analitice spre tradiţia fenomenologic-hermeneutică. "Provocarea" hermeneuticii s-a exercitat în două sensuri: receptivi, pe de o parte, la unele dintre

sugestiile ei, analiştii şi-au propus, pe de altă parte, să dea o replică exceselor sale istoriciste.

Conceptul de *experienţă hermeneutică* (opus sensului pozitivist al acestei noţiuni) avea să se dovedească util în clarificarea naturii adevărului istoric.* "Deschiderea" permanentă către obiect, ce defineşte, după Gadamer, esenţa acestei experienţe, atrage atenţia asupra caracterului procesual, de "proiect" al cunoaşterii trecutului. Sublinierea istoricităţii, vizînd deopotrivă subiectul, obiectul şi relaţia dintre ele, are o dublă semnificaţie: pe de o parte, fiind în devenire, obiectul va apărea sub multiple semnificaţii, punînd el însuşi, permanent, întrebări; pe de altă parte, faptul că interpretările lui necesită o re-examinare continuă face ca istoricul să devină conştient de propria limitare şi finitudine. Indicaţia lui Gadamer de a trata orice soluţie drept provizorie şi problematică dă expresie unui alt ideal metodologic (deşi Gadamer este ostil oricărei metodologii), opus idealului certitudinii susţinut de epistemologia tradiţională. în vreme ce accentul hermeneutic pe problemă (întrebare) lasă deschisă posibilitatea interpretărilor ulterioare, interesul exclusiv al epistemologiei fundaţionaliste pentru soluţie închide această posibilitate, blocînd cunoaşterea istorică în cadrele conceptuale prezente. Modelul epistemologic clasic al cunoaşterii istorice începe cu infinitatea pentru a sfirşi cu imaginea unică, singura adevărată; modelul hermeneutic nu începe cu infinitatea, ci sfîrşeşte cu ea.

Pentru alte aspecte ale contribuţiilor hermeneutice la regîndirea problematicii epistemologice a istoriei, vezi Cecilia Tohăneanu. "Legitimarea cunoaşterii socio-umane din perspectiva hermeneuticii post-structuraliste", în *Revista de filosofie,* nr. 1/1993.

Dacă teza istoricităţii trebuia să fie însuşită drept premisă în configurarea unui nou concept al obiectivităţii istorice, concluziile subiectiviste şi sceptice trebuiau, fără îndoială, contracarate. Reacţia la hermeneutică este provocată de teza radicală a incomensurabilităţii (puternic susţinută, de altfel, şi în cadrul tradiţiei analitice de Kuhn şi Rorty) şi contestarea progresului cognitiv. Adepţii acestei teze nu văd în multitudinea de interpretări un progres cognitiv, ci pur şi simplu o pluralitate de puncte de vedere; o nouă interpretare nu ar fi necesarmente una mai bună, ci o versiune radical diferită faţă de cea precedentă.

Preocuparea epistemologilor este să demonstreze că, în ciuda infinităţii cunoaşterii, noi dispunem în fiecare din momentele ei de anumite criterii care fac posibilă comensurarea diverselor interpretări sub aspectul obiectivităţii lor. în esenţă, problema constă în a arăta că întreruperea regresului nelimitat al interpretărilor nu închide posibilitatea interpretărilor ulterioare atîta vreme cît criteriile deciziei raţionale sînt considerate sub condiţia temporalităţii.

Această modalitate de abordare a temei adevărului datorează mult influenţei filosofului american Charles Sanders Peirce. Analiştii reţin din teoria pragmatistă a lui Peirce următoarea idee: chiar dacă obiectivitatea se constituie de-a lungul unui proces care nu se încheie niciodată, realizarea unui consens temporar asupra a ceea ce este acceptabil raţional la un moment dat este necesară. Orice comunitate ştiinţifică, susţinea Peirce, este constrînsă de anumite reguli care fac posibilă aproximarea asimptotică a adevărului. El insista asupra faptului că obiectivitatea nu poate deveni accesibilă decît metodologic. Pe de altă parte, ceea ce stabilim "acum şi aici" că este acceptabil raţional nu

reprezintă decît o concluzie parţială şi nu un rezultat definitiv. Rezultatul definitiv, nefiind altceva decît Adevărul, nu va fi atins, practic, niciodată. Adevărul şi acceptabilitatea raţională sînt chestiuni distincte. Prima vizează corespondenţa ideilor cu realitatea, cea de-a doua, adecvarea acestora la criteriile metodologice în vigoare. Asemenea criterii definesc cadrul conceptual în vigoare al cunoaşterii, deci, condiţiile actuale ale obiectivităţii.

Pe baza celor de mai sus, urmează că acordul sau conformitatea unei explicaţii istorice cu normele şi credinţele în vigoare ale comunităţii ştiinţifice respective nu constituie o garanţie a adevărului absolut, ci doar a adecvării ei raţionale. Temeiul adevărului este corespondenţa enunţurilor cu realitatea, dar această corespondenţă nu poate fi realizată de nici o comunitate concretă de cercetători. Sub acest aspect, se poate susţine că adevărul este independent de orice spirit particular sau, cum spunea Peirce, de "capriciile mele sau ale tale", de "gîndurile oricărui om particular, de ceea ce putem crede eu sau tu sau un număr oarecare de oameni".

Acordul raţional al membrilor unui grup disciplinar nu are valoarea unei sentinţe definitive, aşa încît ei nu sînt îndreptăţiţi să afirme că au atins Adevărul. Numai ceea ce Peirce numeşte o "comunitate ideală de cercetători" ar putea oferi garanţia unei obiectivităţi absolute.[1] O interpretare raţională a unui eveniment istoric nu este, deci, una definitiv adevărată; pentru a fi astfel, ea ar trebui să răspundă unor condiţii ideale din punct de vedere epistemologic.

[1] Charles Sanders Peirce, *Selected Writings.* Dover Publicalions. Inc. New York, 1958. pp. 69-70.

Dacă în realitate asemenea condiţii sînt imposibil de atins, "justificarea aici şi acum" a explicaţiilor istorice este considerată nu doar posibilă dar şi necesară. Istoricul nu poate îmbrăţişa un punct de vedere neutru, în afara timpului sau a problemelor epocii lui, însă el trebuie să încerce să se elibereze de constrîngerile sociale şi să adopte metodele justificării raţionale.

în ciuda deschiderii lor spre modelul hermeneutic, epistemologii refuză să pună semnul egalităţii între interpretarea trecutului şi interpretarea textelor. Libertatea de construcţie a istoricului nu este nelimitată. Există aici un element constrîngător, şi anume, realitatea, care îl forţează pe istoric să ţină seama de ea. Apreciind că rolul (mult mai pregnant) jucat de interese în ştiinţele socio-umane nu este de natură să discrediteze noţiunea de obiectivitate, Raymond Boudon notează:

> "Deşi interesele joacă un rol esenţial în selecţia problemelor asupra cărora se apleacă cercetarea, deşi ideologiile intervin în alegerea cadrelor de referinţă plecînd de la caic se construiesc teoriile, realitatea are întodeauna ultimul cuvînt, atîta vreme cît se menţine posibilitatea criticii raţionale".[2]

Chiar dacă nu este pur şi simplu reprodusă, această realitate nu este nici inventată. Nu faptele sînt inventate, ci categoriile prin care ele sînt interpretate şi explicate. Revoluţia Franceză a existat înainte de a fi fost descrisă de istorici, interpretarea ei implicînd însă un punct de vedere

- Raymond Boudon, *Texte sociologice alese.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990. p. 369.

personal. Ea nu are aceeaşi semnficaţie pentru francezi şi englezi sau pentru cei de stînga şi cei de dreapta.[3]

Aşa cum se desprinde din dezbaterile epistemologice recente, filosofii (sau o mare parte a lor) sînt de acord că natura adevărului istoric face permisibilă toleranţa ipotezelor explicative alternative asupra unuia şi aceluiaşi fapt. O asemenea toleranţă nu ar mai trebui considerată o dovadă a incoerenţei gîndirii, susţine Joseph Margolis. La nivelul a ceea ce el numeşte *forme interpretate de discurs,* incluzînd şi ştiinţele socio-umane, principiul non-contradicţiei* şi-ar pierde caracterul necesar, încetînd să mai exercite un rol constrîngător asupra discursului. Analiza condiţiilor obiectivităţii unor asemenea forme de cunoaştere reclamă, în opinia lui Margolis, abandonarea logicii bivalente în favoarea unei *logici cu multiple valori.* Bivalenţa s-ar limita la *formele neinterpretate* ale discursului, de genul "p sau non-p". în cazul unui domeniu *interpretat* de discurs, cum este acela al artei, ar trebui să admitem valori epistemice mai slabe de felul "probabil" sau "posibil".

Din perspectiva acestei logici, toleranţa aşa-ziselor interpretări *incongruente* apare ca o procedură perfect raţională. Sînt considerate *incongruente* acele judecăţi incompatibile între ele (pe baza unei logici bivalente) dar compatibile fiecare cu "obiectul". Pot exista, de exemplu, interpretări valide ale unei opere de artă, incompatibile unele cu altele şi, totuşi, compatibile cu opera în discuţie.[4]

[3] W.H. Walsh, "The Limits of Scientific History", în W. Dray (ed.), op. cit., p. 60.

* Potrivit acestui principiu, nu poţi aserta că ceva este şi nu este totodată într-un anume fel.

[4] Joseph Margolis, *Historieil Thought, Constructed World...,* p. 65.

Margolis este convins că logica propusă de el ar putea servi multor sectoare ale cercetării, cum sînt istoria şi, în general, ştiinţele umane, domenii în care operăm prin excelenţă cu valori de adevăr probabiliste.

Deşi, asemenea hermeneuţilor, autorul american subliniază dimensiunea ontologică a adevărului istoric, spre deosebire de aceştia, el nu contestă legitimitatea unui asemenea concept. Din punctul lui de vedere, "adevăr" semnifică pur şi simplu "adevăr", indiferent dacă e vorba de interpretarea unui eveniment natural sau istoric. Ne este semnalat însă că atribuirea valorilor de adevăr este dependentă deopotrivă de limbaj şi de lume. Prin urmare, condiţiile obiectivităţii nu pot fi stabilite niciodată pe baza unor fundamente pur formale, aşa cum credeau Hempel, Popper sau Dray. Pentru ei, a fi obiectiv înseamnă a ajunge la concluzii universal acceptabile. Existenţa ipotezelor explicative conflictuale i-a servit lui Popper drept pretext al contestării semnificaţiei obiective a istoriei. Imposibilitatea reconstrucţiei explicaţiei istorice în tenneni strict logici dovedeşte irelevanţa conceptului de adevăr formal la nivelul cunoaşterii socio-umane.

Evidenţiind co-determinantele subiective ale acestui l^en de cunoaştere, filosofii analişti vor să evite în acelaşi timp o versiune "tare" a relativismului. Interpretările sau explicaţiile istoricilor pot fi şi trebuie să fie justificate raţional, chiar dacă prin intermediul unor valori epistemice probabiliste. Este adevărat că istoria nu poate încerca să stabilească fapte fără o opţiune prealabilă despre valoarea sau semnficaţia lor. O asemenea semnificaţie este subiectivă, dar nu într-un sens relativist "tare" al termenului. Deoarece, cu toate că presupune experienţa nemijlocită, cunoaşterea istorică este interesată de o

semnificaţie intersubiectiv accesibilă, cum o numeşte Kockelmans, şi nu de aceea pe care un individ ar conferi-o unui eveniment în care a fost el însuşi implicat.[5] Natura ontologică a adevărului istoric nu semnifică, deci, dependenţa lui de capriciile subiective.

Interpretarea trecutului se întemeiază pe pre-judecăţile istoricului, ţinînd de concepţia sa despre lume, de convingerile religioase sau morale ca şi de interesele lui de cercetare. Asemenea pre-judecăţi la care este constrîns discursul istoric nu sînt considerate periculoase decît în măsura în care nu sînt recunoscute ca atare, adică atunci cînd sînt luate drept fundamente absolute ale cunoaşterii. Clarificarea lor şi atitudinea critică pot contribui, dimpotrivă, la progresul real al gîndirii istorice.[6]

In contrast cu epistemologia tradiţională, teoria contemporană a cunoaşterii istorice conţine un element sceptic. Ideea de a considera întreaga ştiinţă drept o presupunere constituie premisa de la care porneşte în prezent orice discuţie în jurul obiectivităţii. Cunoaşterea trecutului este concepută a fi un proces esenţialmente istoric, ca şi fenomenele istorice pe care încercăm să ie înţelegem. Ea este procesuală în sensul că porneşte de la un anumit punct de vedere asupra fenomenului studiat, un punct de vedere care va fi însă permanent reexaminat critic, corectat sau eventual înlocuit cu un altul, care nu reprezintă nici el Adevărul. Chiar şi cea mai bună dintre explicaţiile istorice existente la un moment dat nu are decît valoarea unei *presupuneri.* Acceptarea pluralismului interpretărilor obligă istoria la o re-gîndire continuă a trecutului şi, prin aceasta, la asumarea propriilor ei limite.

[5] Joseph Kockelmans, op. cit., p. 222.

[6] Ibidem, p. 237.

Conştientizarea acestor limitări este de natură să faciliteze progresul spre obiectivitate al gîndirii istorice. Pentru că, înainte de toate, ea deschide calea confruntării raţionale a ideilor în interiorul comunităţii ştiinţifice. Jacques Le Goff nota undeva că, deşi nu este exclus ca un istoric să se înşele atunci cînd critică opera unui "coleg", critica lui să se fundamenteze, cel puţin în parte, pe criterii "ştiinţifice", deoarece el judecă asupra adevărului. Posibilitatea unui acord larg al specialiştilor asupra valorii unei opere istorice este pentru el prima dovadă a ştiinţificităţii istoriei şi piatra de încercare a obiectivităţii ei.

Punctele de vedere diferite nu reprezintă altceva decît modalităţi complementare de interpretare a faptelor, contribuind fiecare, în ciuda parţialităţii lor, la înţelegerea cît mai adecvată a acestora. Explicaţiile cauzale alternative ale unui eveniment cum este primul război mondial nu vor apărea incompatibile atîta vreme cît istoricii sînt preocupaţi să precizeze scopul şi interesul analizei lor cauzale, nivelul de generalitate şi contextul ei. Un istoric al cărui interes se limitează la perioada de activitate diplomatică imediat premergătoare războiului va reţine asasinatul de la Sarajevo drept cauză a declanşării acestui conflict. Alţii pot situa analiza lor la nivelul politicilor naţionale, a tradiţiilor diplomatice, după cum alţii se pot interesa de alianţele, tratatele diplomatice şi structura internaţională a Europei din anul 1914. La un alt nivel de analiză, pot fi investigate tendinţele economice, organizarea socială, doctrinele politice şi ideologice caracteristice Europei înaintea declanşării războiului.

Existenţa unor posibilităţi multiple de interpretare îi determină pe analişti să admită, împotriva predecesorilor lor neo-pozitivişti, că selecţia cauzală este dictată nu doar

de fapte, depinzînd şi de judecăţile de valoare ale istoricului. Dar prin aceasta nu este pusă la îndoială valoarea obiectivă a explicaţiei cauzale. Elementul ei interpretativ trebuie constrîns însă metodologic: istoricul este obligat să-şi confrunte ipotezele explicative cu datele disponibile (care pot fi la fel de bine documente scrise sau nescrise), să le corecteze sau chiar să renunţe la ele atunci cînd intră în conflict cu aceste date. Prin încercarea de a le apăra cu orice preţ, în ciuda unor evidenţe contrare, denaturînd sau omiţînd fapte, el părăseşte propriu-zis domeniul ştiinţei. Părăsirea faptelor "pure" nu implică abandonarea, ci relativizarea criteriului testabilităţii. Inexistenţa faptelor neinterpretate face problematică în ordine gnoseologică şi nu ontologică noţiunea de realitate istorică.

Merită amintită în acest context, concepţia nuanţată a lui Paul Ricoeur în problema temeiurilor obiectivităţii istorice. Cînd propune modelul hermeneutic al ştiinţelor umane, filosoful nu elimină din discuţie problema constrîngerilor epistemice ale obiectivităţii. Dacă adevărul istoric este indecidabil pe baze pur logice, dimensiunea lui ontică poate şi trebuie să fie disciplinată metodologic. Ricoeur găseşte nu doar incorectă dar şi dăunătoare acea atitudine care încearcă să justifice intruziunea a ceea ce el numeşte "subiectivitate non-ştiinţifică"* invocînd legătura dintre istoric şi "obiectul" lui. El scrie:

* Prezentă sub forma unor interese şi prejudecăţi de o altă natură decît cognitivă (politică, naţională sau etnică), aceasta trebuie diferenţiată de subiectivitatea "ştiinţifică" vizînd convingerile filosofice, concepţia metodologică, interesul si opţiunea istoricului pentru un gen sau altul de cercetare ("evenimenţială" sau "globală", istoria ideilor sau istoria economică etc.).

"Aspectele relativiste sau perspectivale ale conştiinţei istorice trebuie ridicate la nivelul unei metodologii sistematice. Subiectivitatea trebuie să fie disciplinată şi corectată metodologic: lupta împotriva spiritului vindicativ, a urii... este singura modalitate prin care istoricul poate evita subiectivitatea nedisciplinată şi necorectată metodologic".[7]

Accentul pus pe dimensiunea etică a obiectivităţii are următoarea semnificaţie: Istoricul nu este un *ego transcendental*, sursă a adevărului absolut, motiv pentru care obiectivitatea ca universalitate rămîne iluzorie — o prejudecată a epistemologiei tradiţionale. Pe de altă parte, ar fi o eroare să identificăm istoricul cu *eul patetic* şi pasional, cauză a degenerării ştiinţei în non-ştiinţă. Soluţia ar fi atunci instituirea acelui *eu al cercetării* care, în ciuda determinaţilor lui sociale şi temporale, are disponibilitatea de a-l înţelege pe Celălalt, de a înţelege un sistem de valori care nu este al său. Iată de ce obiectivitatea înseamnă, pentru Ricoeur, imparţialitate şi nu universalitate. Recunoaştem aici punctul de vedere al lui Raymond Aron, care vorbea şi el de cerinţa situării istoricului de partea tuturor actorilor implicaţi în evenimentul studiat de el, remarcînd totodată că această imparţialitate este pe cît de dezirabilă pe atît de dificil de atins. Obiectivitatea ar putea fi, totuşi, asigurată acolo unde curiozitatea ştiinţifică este singura care animă investigaţia trecutului.

Nu doar epistemologii, dar şi unii hermeneuţi consideră că nu există temeiuri pentru a susţine că aspectele perspectivale ale istoriei o condamnă inevitabil la relativism. Componenta evaluativă nu generează relativism decît

[7] Paul Ricoeur. "Philosophy", in Jacques Havet (ed.). *op. cil.,* p. 1275.

în măsura în care, aşa cum spune Ricoeur, nu este "corectată metodologic". De altfel, este recunoscut astăzi că ştiinţa naturii însăşi comportă o dimensiune hermeneutică, tară ca prin aceasta să-i fie pusă în discuţie valoarea obiectivă.

Ceea ce este, într-adevăr, pus în discuţie, este definirea obiectivităţii în termenii criteriilor pozitiviste, care restrîng realul la dimesiunea lui *actuală*, adică, la aspectele lui măsurabile şi testabile empiric. Cerinţa referinţei *directe* la fapte — înţeleasă pînă în deceniile din urmă un temei absolut al realităţii şi adevărului — s-a dovedit a fi prea restrictivă îndată ce potenţialitatea a intrat în sfera teoretizării ştiinţei, iar noţiunea de realitate obiectivă, independentă de subiect, a fost considerată irelevantă epistemologic. Or, după cum se ştie, respingerea statutului ştiinţific al istoriei s-a bazat pe argumentul că ea nu satisface condiţia confruntării directe cu faptele *însele.* Istoricul nu ar putea spera la obiectivitate întrucît nu are acces la lume aşa cum este ea, adică la lumea *în sine,* aceasta fiindu-i dată în mod indirect, prin intermediul mărturiilor altuia. Obiecţia principală împotriva acestei concepţii este că testabilitatea empirică reprezintă un criteriu insuficient de relevant al obiectivităţii. Pînă şi în filosofia fizicii sînt exprimate rezerve în privinţa identificării realului cu observabilul. A continua să judecăm cunoaşterea trecutului în termenii unui criteriu pe care însăşi ştiinţa naturii îl consideră relativ, înseamnă a pretinde istoriei mai multă obiectivitate decît acestei ştiinţe.

Faptele, umane şi naturale deopotrivă, pot fi confirmate sau infirmate nu numai prin dovezi directe dar şi indirecte. Ceea ce pozitivismul reproşa istoricului era genul de dovezi (anume, indirecte) pe care se întemeiază discursul său. Desigur că el are dreptate să suspecteze de

subiectivism cronicile sau alte dovezi de acest fel, ştiut fiind că ele înregistrează acele fapte considerate interesante pentru a fi reţinute. Documentele scrise constituie, cu toate acestea, o importantă sursă de cunoaştere, atîta vreme cît istoricul nu rămîne la discreţia lor. De regulă, el găseşte însă modalităţi proprii de a testa descrierile cronicarului, descrieri în care nu este exclus să descopere fapte relevante, omise intenţionat de acesta. în plus, existenţa unor surse nescrise, cum sînt documentele arheologice, face ca istoricul să nu depindă complet de mărturiile mai mult sau mai puţin partizane ale cronicarilor.

Este adevărat că dovezile indirecte conferă enunţurilor istorice o obiectivitate relativă, o relativitate care nu ţine însă de natura (indirectă) a acestor dovezi. Este îndoielnic că o confruntare nemijlocită cu faptele ar constitui o garanţie certă a obiectivităţii. Este oare în afara oricărei erori mărturia unei persoane care a participat direct la un eveniment? Motivul pentru care trebuie să privim cu iczerve mărturia ei nu este atît riscul de a fi minţit, cît mai degrabă acela de a se fi înşelat ea însăşi în situaţia concretă, a cărei înţelegere stă sub influenţa propriilor credinţe şi prejudecăţi.* Distanţa temporală (ontologică, în esenţa ei) laţă de evenimentul investigat oferă istoricului avantajul unei perspective mai cuprinzătoare asupra evenimentului, i .ne îi permite să înţeleagă mai bine semnificaţia acestuia decît orice participant direct. Amintim aici scepticismul lui I < vTolstoiîn privinţa capacităţii individului de a pătrunde i.iţiunea evenimentelor prezente. în reflecţiile lui filosofice asupra istoriei, scriitorul susţine că oamenii se înşeală în

Ideea existenţei unei relaţii nemijocite subiect-obiect este ' ii.K icristică *metafizicii prezenţei,* adică acelei concepţii ontologice iisoi laie epistemologiei tradiţionale ("liniare").

credinţa lor că au acces la înţelegerea faptelor în care sînt ei înşişi implicaţi. Cunoaşterea istorică ar deveni posibilă numai după ce evenimentele au avut loc, adică atunci cînd ele au început să aparţină trecutului.*

îndepărtarea în timp de evenimente facilitează înţelegerea lor din perspectiva *întregului*, inaccesibilă actorilor istorici. Desigur că mărturiile "participantului" ar putea fi utile în privinţa detaliilor, dar ele nu sînt de mare interes decît pentru genul de istorie *naraţiune.* Pentru acest tip de cercetare, însă, eliminarea "distanţei ontologice" îi permite istoricului să înţeleagă şi să descrie maniera în care au gîndit şi au trăit oamenii aparţinînd altor epoci sau civilizaţii.

în mod paradoxal, pozitivismul logic şi hermeneutica "se întîlnesc" în încercarea lor de a impune cerinţa raportării nemijlocite la "obiect" ca o condiţie a adevărului istoric. Sensurile conferite "obiectului" sînt, desigur, complet diferite (fapt *pur* şi, respectiv, fenomen *pur* sau obiect dat în conştiinţă), aşa cum diferite sînt şi scopurile urmărite de pozitivişti şi hermeneuţi: ultimii vor să ferească istoria de riscul "degenerării" ei în sociologie, iar primii, de tentaţiile speculative ale metafizicii. Amîndurora le este comună însă încercarea de a reduce istoria la naraţiune şi de a contesta virtuţile ei teoretice. în plus, şi unii şi ceilalţi separă, deşi într-o manieră diferită, realitatea istorică de înţelegerea ei. De aici, obiectivismul radical al unora (*lucrul pentru noi* nu este decît o simplă iluzie sau aparenţă) şi subiectivismul radical al celorlalţi *(lucrul în sine* este un pol care nu poate fi atins niciodată).

* Raţiunile metafizice ale scepticismului lui Tolstoi sînt analizate în articolul nostru "Istoria văzută de Lev Tolstoi", în *România Literară*, nr. 48, din 14-20 Decembrie 1994.

SECȚIUNEA A PATRA

ISTORIA TEORETICA: O PSEUDO-ISTORIE ?

credința lor că au acces la înțelegerea faptelor în care sînt ei înșiși implicați. Cunoașterea istorică ar deveni posibilă numai după ce evenimentele au avut loc, adică atunci cînd ele au început să aparțină trecutului.[5]

I

CRITICA POPPERIANĂ A TEORIILOR ISTORICE

Lui Karl Popper îi aparţine una dintre cele mai vehemente critici la adresa istoriei teoretice. Dacă există vreo modalitate prin care cunoaşterea trecutului ar putea aspira la obiectivitate (desigur, una parţială), aceasta este, în opinia filosofului, limitarea explicaţiilor ei la fapte şi evenimente singulare. Iar această explicaţie ar trebui să se conformeze modelului *covering-law.*

Popper este un adept al individualismului metodologic*, opţiune ale cărei raţiuni trebuie căutate în convingerea sa că oamenii, prin deciziile şi acţiunile lor, sînt capabili să intervină şi să transforme ceea ce numim sens al istoriei. Or, din punctul lui de vedere, orice teorie care asumă determinismul, încercînd să explice procesul istoric pe baza unor legi. ar conduce inevitabil la fatalism. Există, deci, la Popper, temerea — în parte, justificată — că o teorie istorică de acest fel atrage după sine concluzia că

* Teza de bază a individualismului metodologic afirmă că explicaţia comportamentului individual nu poate fi dată niciodată în termenii comportamentului *indivizilor sociali* (clasă, grup social, stat etc.). Ea este susţinută în plan ontologic de supoziţia că *indivizii sociali* sînt cauzal dependenţi de fiinţele umane individuale. Holismul metodologie susţine exact contrariul. Pentru detalii, vezi A.C.Danto. "The Historical Individual", in William Dray (ed.). op. cit., pp. 268-278.

individul nu dispune de propriul său destin. Pe scurt, ea ar implica anularea libertăţii de voinţă şi a responsabilităţii umane. Concepţiile lui Platon, Hegel şi Marx ar fi ilustrative pentru aşa-zisul *istoricism* (sau *istorism*),,• Explicaţiile *istoriciste* ale societăţii sînt acuzate de a fi utilizat concepte totalizante, de a fi apelat la metodologia "holistă" întemeiată pe falsa prezumţie că întregul poate constitui obiect al ştiinţei. Or, pentru Popper, istoria în ansamblul ei este incognoscibilă. A subscrie unei asemenea afirmaţii înseamnă a pune în paranteză rezultatele şcolii franceze de istoriografie, care au confirmat posibilitatea istoriei teoretice, metodologia *Annalelor* devenind astăzi o adevărată paradigmă de cercetare. Ele arată că investigaţia poate trece dincolo de evenimente singulare, spre o istorie totală a societăţilor şi a oamenilor trecutului, îmbrăţişînd geografia, economia, sociologia, psihologia şi semiotica.

Dacă Popper este îndreptăţit, în multe privinţe, să respingă istoricismul, argumentele prin care el contestă istoriei posibilitatea de a formula enunţuri generale cu valoare obiectivă devin vulnerabile îndată ce părăsim sensul popperian al noţiunii de lege. Semnificaţia actuală a acestei noţiuni este mai degrabă aceea de model sau principiu explicativ decît aceea de enunţ universal testabil factual. Precizarea diferenţelor dintre cele două accepţiuni ale legii este importantă, întrucît răspunsul la problema posibilităţii ştiinţei istorice depinde de modul în care este interpretat acest concept.

In intepretarea lui Popper, legile se disting prin următoarele particularităţi: 1. sînt enunţuri care conţin doar concepte traductibile empiric; 2. au un fundament inductiv; 3. au caracter strict universal în sensul că sînt valabile în fiecare caz în parte; 4. fac posibilă predicţia nemijlocită a

evenimentelor particulare — evenimentul final este dedus cu necesitate (sau probabilitate) din condiţiile iniţiale; 5. sînt falsificabile prin posibilitatea de a fi confruntate cu faptele în scopul confirmării sau infirmării consecinţelor lor empirice.

Asemenea caracteristici sînt definitorii pentru legile cauzale, adică acel tip de legi aflat la baza modelului *covering-law* al explicaţiei. Este clar că, purtată în termeni popperieni, discuţia privind condiţiile posibilităţii unei teorii istorice nu poate conduce decît la concluzii sceptice.

Dezbaterea din ultimele decenii a acestei probleme ia în considerare schimbările conceptului epistemologic de legitate, determinate de recunoaşterea noilor dimensiuni ale realului (temporalitatea, complexitatea, potenţialitatea). Impunerea noţiunii de *model* în ştiinţa şi în filosofia ştiinţei indică o deplasare a accentului de la dimensiunea empirică spre cea teoretică a legilor. Ce înţelegem prin *model* ?

1. modelul este o construcţie conceptuală ale cărei enunţuri nu vizează un caz empiric singular, ci o situaţie în mod deliberat idealizată, care nu se realizează niciodată în stare "pură"; 2. e^ furnizează, deci, un cadru formal ce urmează a fi precizat în momentul utilizării lui pentru interpretarea unei situaţii reale; 3. integrînd factorul timp, el vizează *potenţialitatea,* adică moduri posibile de organizare şi evoluţie a realului, şi nu numai *actualitatea*; 4. nu este l'alsificabil: întrucît nu conţine enunţuri referitoare la realul *actual*, modelul nu presupune consecinţe empirice şi de aceea nu poate fi evaluat ca adevărat sau fals; 5. în literatura filosofică, modelul mai este denumit şi *paradigmă*, pentru a sublinia dubla sa dimensiune, formală şi metateoretică. Statutul lui este acela al unei teorii

fundamentale, structural generative*, pe baza căreia pot fi construite teorii speciale, adică teorii *stricto sensit* care satisfac cerinţele testabilităţii formulate de Popper.

în lumina acestei interpretări teoretice (sau formale) a noţiunii de lege, devine discutabilă negarea statutului cognitiv al legilor istorice, dezavuarea lor ca pseudo-explicaţii. Este limpede că punerea sub semnul îndoielii a acestui statut se bazează la Popper pe înţelegerea necesităţii ca atribut fundamental al legii. Privite ca enunţuri strict universale (sau necesare) şi falsificabile, legile nu vor fi, într-adevăr, regăsite în ştiinţele omului. Popper consideră în mod just că nici o teorie istorică nu se conformează celor două criterii de mai sus. Din păcate, în loc să suspecteze valabilitatea acestora, el forţeaza istoria să se conformeze lor. Şi, dacă ea nu poate satisface asemenea cerinţe, aceasta s-ar datora naturii specifice a obiectului său.

Imposibilitatea de a formula legi ale istoriei este pusă, aşadar, pe seama trăsăturilor particulare ale lumii umane. Din perspectiva individualismului ontologic, ea îi apare lui Popper drept o lume a unicităţii, a hazardului, în care "orice se poate întîmpla" şi unde nu există structuri non-temporale. Unicitatea, noutatea şi temporalitatea ca atribute definitorii ale realităţii umane ar face imposibilă înţelegerea ei în termenii *universaliilor;* căci, Popper nu se mulţumeşte cu simple uniformităţi sau regularităţi, ci pretinde ca aceste regularităţi să fie nomologic (sau ontic) necesare. Altfel spus, legile ar trebui să fie valabile tară excepţie şi indiferent de context. Evident că, interpretate din unghiul de vedere al criteriului necesităţii (sau

Pentru o expunere cuprinzătoare a semnificaţiei noii paradigme structural-generative de gîndire. vezi Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei,* voi I, Editura Humanitas, Bucureşti. 1990.

universalităţii), legile istorice nici nu ar putea fi considerate altceva decît enunţuri existenţiale. Observaţia lui Popper privind valabilitatea limitată a generalizărilor istoricului este, din acest punct de vedere, corectă — desigur, cu condiţia de a fi subscris prezumţiei necesităţii. Dovedindu-se însă problematică, această supoziţie este înlocuită astăzi cu aceea a probabilităţii; de aici, şi trecerea de la lege empirică la model.

Discuţia privind obiectivitatea teoriilor istorice clasice este, fără îndoială, legitimă dacă avem în vedere caracterul necritic, conotaţiile speculative ale acestor construcţii ontologice (pentru care devenirea umană este inteligibilă în tennenii unor cauze ultime). Nu orice încercare de teoretizare în istorie eşuează, totuşi, într-o pseudo-explicaţie; speculaţia apare acolo unde există iluzia universalităţii. După Popper, acest lucru este inevitabil. Tentativa lui Marx de a fi formulat legi ale dezvoltării sociale ar fi o dovadă concludentă. Un enunţ de genul "istoria tuturor societăţilor de pînă azi este istoria luptelor de clasă" nu reprezintă pentru Popper decît un punct de vedere exprimat sub forma unei ipoteze. Că nu ai¯ fi vorba de o lege. o confirmă faptul că istoria ar putea fi văzută la fel de bine ca istorie a conflictelor religioase sau a celor dintre "societatea deschisă" şi "societatea închisă".

Popper admite că asemenea ipoteze îndeplinesc o importantă funcţie euristică, deoarece în absenţa lor, istoria ar fi înăbuşită de multitudinea de date sărace, incoerente şi tară legătură între ele. Pe baza acestora, istoricul selectează faptele, făcîndu-le astfel inteligibile. Dar, valoarea lor euristică nu echivalează la Popper cu confirmarea. Nici măcar succesul empiric al unei teorii nu constituie pentru el o dovadă a adevărului. Apare atunci întrebarea: ce altceva

decît predicţiile reuşite ale unei teorii ştiinţifice ca aceea a relativităţii a determinat acceptarea ei? Fără îndoială că acceptabilitatea şi adevărul nu sînt acelaşi lucru, aşa cum am arătat deja. Ştiinţa nu operează, totuşi, decît cu conceptul epistemic de adecvare raţională (sau obiectivitate *pentru noi*) şi nu cu cel metafizic de Adevăr atemporal. Este curios faptul că un filosof ca Popper, adept al ştiinţei "eroice" şi al interpretării ipotetice (failibiliste) a cunoaşterii, reproşează istoriei tocmai caracterul aproximativ al explicaţiilor ei. El cere fizicianului să formuleze ipoteze cît mai îndrăzneţe, iar istoricului să fie prudent cu afirmaţiile lui.

Revenind la discuţia în jurul legilor lui Marx, viciul lor fundamental ar consta în aceea că, în loc să enunţe regularităţi observabile, ele exprimă tendinţe aşa-zis generale spre care s-ar îndrepta în mod necesar evoluţia socială. Din acest motiv, legile istorice nu sînt pentru Popper decît suportul unor "profeţii" şi nicidecum al unor predicţii ştiinţifice. Confirmarea unora dintre "profeţiile" lui Marx, departe de a se fi datorat adevărului teoriei lui, ar fi consecinţa unui element religios prezent în opera sa. De ce s-a crezut, deci, în adevărul acestei teorii? Iată cum răspunde Popper:

> "...la ora celei mai dăunătoare mizerii, profeţia marxiană a conferit muncitorilor misiunea exaltantă de a pregăti un viitor mai hun pentru întreaga umanitate."[8]

[8] Karl Popper. *Iui societe ouverte et ses ennemies,* Tome 2. Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 129 (*Societatea deschisă şi duşmanii ei,* Humanitas, Bucureşti, 1993, trad.din engl. de D.Stoianovici).

Elementul religios care ar explica adeziunea la ideile lui Marx ar fi, aşadar, credinţa într-o societate mai dreaptă. Dar de aici nu putem conchide decît că aceste idei au fost raţional acceptate şi anume, pe baza unui interes practic al actorilor sociali, întrucît ele promiteau rezolvarea unor probleme concrete. Am greşi, desigur, dacă am pune semnul egalităţii între *adevăr* şi *raţional.* Nu este deloc exclus ca o teorie falsă să fie totuşi acceptată la un moment dat. Ştiinţa naturii înseşi oferă suficiente exemple (a se vedea ipoteza flogisticului). Ideile pot fi interesante nu doar din punctul de vedere al conţinutului lor de adevăr, ci şi sub aspectul utilităţii.[9] Nu întîmplător Popper avertizează asupra necesităţii de a nu confunda adevărul cu raţionalitatea unei teorii istorice. Şi, cum adecvarea raţională este considerată de el irelevantă în privinţa obiectivităţii, iar testabilitatea imposibil de satisfăcut, urmează că istoria teoretică nu rămîne decît o iluzie.

Critica popperiană a teoriilor istorice nu este deloc surprinzătoare: filosoful britanic nu va renunţa să vadă în cunoaşterea umană o întreprindere autonomă, total dezinteresată şi raţională, orientată de idealul unui adevăr unic şi ultim pe care niciodată nu îl poate atinge. Imixtiunea prejudecăţilor metafizice va rămîne pentru el un obstacol al ştiinţei autentice, al cărei semn distinctiv continuă să fie menţinerea enunţurilor ei în limitele observabilului. După Popper, obiectiv înseamnă în ultimă instanţă falsificabil, cu observaţia că, în confirmarea empirică, el vede întotdeauna dovada unui adevăr failibil; dar, failibilitatea trece drept deficienţă a cunoaşterii îndată ce este vorba de istorie. O

[L)] Pierre Ansart, *Lex sociologiex contemporaines,* Editions du Seuil, Paris. 1990, p. 227.

teorie (sau lege) care nu face apel la metoda experimentală ar urma, deci, să fie respinsă în calitate de candidat la ştiinţă datorită imposibilităţii de a decide dacă aserţiunile ei sînt adevărate sau false.

Slăbiciunea argumentelor prin care Popper contestă istoriei dimensiunea ei teoretică este, de fapt, slăbiciunea concepţiei lui epistemologice. Obsesia faptelor şi a verificării experimentale avea să fie "plătită" cu preţul mai multor reducţionisme. Toate îşi au însă originea într-un reducţionism de factură ontologică: negarea statutului existenţial al potenţialităţii (restrîngerea realului la *actual* sau, cum spunea Heidegger, la *efectivitate*), al devenirii, complexităţii şi hazardului. Asemenea atribute sînt, în opinia lui Popper, nesusceptibile de teoretizare. în realitate, ele nu sînt în principiu neinteligibile, ci doar în termenii unor categorii cantitative, numerice, cum este şi propriul său concept de lege. în contrast cu modelul, care vizează realul în complexitatea dimensiunilor lui contradictorii, legea în sensul ei popperian opune în mod tranşant stabilitatea şi schimbarea, particularul şi generalul, obiectul abstract şi obiectul real, actualul şi posibilul. De exemplu, acceptarea repetabilităţii în istorie este echivalentă la Popper cu respingerea schimbării. De aceea, asumarea ei ar conduce în cele din urmă la fatalism: dacă admitem că există repetabilitate, atunci există şi legi care determină cursul evenimentelor şi, odată ce acest curs este predeterminat, nu ne rămîne decît să îndurăm tară critică inevitabilul. în istorie, principiul generalizării s-ar dovedi nelegitim, deoarece

"...împrejurări asemănătoare nu se produc decît în limitele unei singure perioade istorice şi nu se menţin de la o perioadă la alta. In societate nu există nici o regularitate care se

menţine şi pe care să se poată fundamenta generalizările noastre pe termen lung."[10]

Credinţa în existenţa repetabilităţii ar implica, deci. în mod automat, ignorarea factorului timp. Pentru Popper, următoarele identităţi sînt autoevindente:

timp = timp fizic

temporalitate = ireversibilitate = unicitate

obiectul istoriei = singularul

metoda istoriei = analiza *logicii situaţionale*

(explicaţia acţiunilor umane prin deducerea scopurilor lor ca răspuns raţional la o situaţie dată);

Am menţionat deja că există şi o altă modalitate, nereducţionistă, de a interpreta timpul — prin urmare, şi o altă posibilitate de a înţelege obiectul istoriei (discuţia va fi reluată în ultimele pagini ale lucrării de faţă). Făcînd din unicitate o trăsătură exclusivă a lumii umane, Popper respinge posibilitatea *istoriei globale.* Dar. teza unicităţii este pur şi simplu un postulat al gîndirii, o credinţă metafizică. Gîndirea istorică poate asuma în egală măsură repetabilitatea, permanenţa sau stabilitatea. Cu condiţia, evident, de a nu face din aceste atribute principii explicative ultime ale realităţii umane. Opţiunea pentru una sau alta dintre aceste modalităţi de interpretare este o problemă practică. Dacă fenomenele sau evenimentele istorice sînt înţelese în singularitatea lor sau, dimpotrivă, ca ilustrînd anumite repetabilităţi, aceasta depinde de preferinţele, de scopul sau interesul cercetătorului. El poate fi preocupat de Revoluţia Franceză ca eveniment singular, investigînd

[10] Karl Popper, *Misere de i'historicisme.* Editions du Seuil. Paris, 1955, pp. 2-3 (*Mizeriei istoricismului.* Editura AII. Bucureşti, 1996. trad. din engl. de Dan Suciu şi Adela Zamfir.

împrejurările particulare în care a avut loc, dar tot atît de bine poate cerceta afinităţile ei cu alte revoluţii pentru a ilustra astfel ipoteza lui iniţială privind cauzele revoluţiilor în general. In acest din urmă caz, ar trebui să fim, totuşi, prudenţi în a-i numi istorici pe aceia care, aşa cum observă Gardiner, invocă evenimentele trecute numai pentru a exemplifica anumite regularităţi ale comportamentului uman şi a prezice pe baza lor comportamentul viitor al fiinţelor umane.[11]

Definirea *totalităţii* (ansamblului) drept sumă de elemente şi, în consecinţă, înţelegerea ei exclusiv în termenii părţilor este un alt gen de reducţionism asumat de Popper şi concretizat în opoziţia rigidă trasată de el între obiectul real şi obiectul abstract. Ruptura absolută între existenţă şi esenţă, prin eliminarea celei din urmă, este răspunzătoare de viziunea lui subiectivistă despre istorie (şi obiectivistă despre ştiinţă). Esenţa rămîne pentru el incognoscibilă iar încercarea de a descoperi "mecanismele ascunse" ale schimbărilor sociale, o întreprindere lipsită de sens. Văzînd în cunoaşterea unor astfel de mecanisme o imposibilitate logică, Popper denunţă drept "esenţialism" filosofic orice demers de categorializare în istorie. Generalizările istoricului nu ar fi decît opinii sau puncte de vedere personale dar nu enunţuri obiective. Interpretarea instrumentalistă* a conceptelor istorice trebuie pusă pe

[11] Patrick Gardiner, op. cit., p.44.

'Instrumentalismul este versiunea *ture* a relativismului. El susţine că teoriile (istorice) sînt simple instrumente de organizare a datelor, fară nici o valoare de adevăr — adică, nici adevărate, nici false. Pentru detalii privind această interpretare popperiană a teoriilor istorice, vezi Cecilia Tohăneanu, "Adevăr şi obiectivitate în istorie. Un răspuns la instrumentalismul lui Popper". în *Societate şi cultură,* nr. 2 / 1992.

seama convingerii lui că statutul ontologic realist al entităţilor teoretice depinde de traductibilitatea lor în fapte şi date observabile. După Popper, nu am putea spune nimic despre *stat* deoarece trăsăturile alese de noi pentru a defini acest concept nu epuizează infinitatea aspectelor statului real. Această concepţie este, neîndoielnic, consecinţa distincţiei lui rigide între obiectul gîndit şi obiectul real.

Utilitatea şi relevanţa a ceea ce Raymond Aron numea noţiuni *supra-istorice* (sau teoretice) nu pot fi puse în discuţie. Istoricul practician recurge inevitabil la ele. Filosoful nu le poate nici respinge, dar nici justifica pe baze *aprioriste.* Ar fi greşit să vedem în conceptele istorice doar nişte instrumente convenabile de organizare a datelor, tară nici o semnficaţie obiectivă. Nu mai puţin am greşi dacă le-am atribui semnificaţia unor esenţe absolute, imuabile. Problema statutului lor epistemologic trebuie regîndită dincolo de alternativa instrumentalism/ esenţialism. Susţinînd o interpretare realistă dar anti-esenţialistă, vom putea considera noţiunile istoricului drept pre-condiţii ale cunoaşterii trecutului (de aici, necesitatea utilizării lor), a căror valabilitate rămîne dependentă de timp (de unde, şi necesitatea revizuirii sau abandonării lor). Puse în relaţie cu structura timpului, ele devin *concepte-posibilităţi,* pierzînd caracterul *a priori* şi statutul de adevăruri ultime. în acest fel, obiectivitatea conceptelor va fi considerată o chestiune deschisă.

Trebuie recunoscut că, datorită valorii existenţiale a problemelor ridicate, istoria este supusă constrîngerilor ontice într-o măsură mult mai mare decît ştiinţa naturii. Froarea lui Popper este de a fi apreciat că prezenţa unor asemenea constrîngeri este suficientă pentru a discredita noţiunea de obiectivitate. încercarea lui de a demonstra că

instrumentalismul este singura epistemologie viabilă a istoriei pune în evidenţă un paradox. Popper este un duşman al relativismului în general, a ceea ce am numit *mitul semnificaţiilor* sau al *schemelor conceptuale,* pentru ca, atunci cînd are în vedere istoria, să devină, de fapt,[19] "campionul" lui. Teoria sa a ştiinţei naturii asumă existenţa unei singure lumi şi a unei imagini unice despre ea (teza transparenţei cognitive a lumii), susţinînd posibilitatea evaluării raţionale a teoriilor şi progresul conceptual al cunoaşterii. Ca filosof al istoriei, Popper apără pluralismul interpretărilor şi instrumentalismul, adică forma cea mai radicală a relativismului: considerate scheme conceptuale *incomensurabile*, adică imposibil de apreciat pe baza propriilor lui criterii ale obiectivităţii, teoriile istorice sînt eliminate din sfera cunoaşterii ştiinţifice.

Epistemologia popperiană a istoriei mai ilustrează şi un alt paradox. Pe de o parte, ea denunţă determinismul ca supoziţie ne-ştiinţifică a istoriei, deoarece ar conduce inevitabil la fatalism, la anularea acţiunii umane libere. Pe de altă parte, *logica situaţională* nu face altceva decît să ilustreze paradigma deterministă (sau, mai precis, modelul *nomologic*): explicaţia acţiunilor implică analiza împrejurărilor care au condus la înfăptuirea ei. Popper interpretează istoria în termenii scopurilor şi raţiunilor umane individuale (individul, prin deciziile lui este cel care conferă istoriei un sens) şi susţine în acelaşi timp că acţiunea umană trebuie înţeleasă ca un răspuns la o situaţie dată.

[12] Burleigh Taylor Wilkings. *Has History Any Mea ning'/ A Critique of Popper's Philosophy of History,* The Harversler Press. Hassocks. Sussex, 1978, pp. 28. 29.

Dincolo de obiecţiile suscitate de concepţia lui despre istorie, filosofia lui Popper rămîne o lecţie privitoare la conduita omului de ştiinţă. Cercetător autentic nu este, după el, acela care cade mereu peste fapte cunoscute, căutînd doar date care să-i confirme ipotezele, ci acela care se confruntă cu *experimente cruciale* capabile să producă schimbări conceptuale profunde. Condiţia omului de ştiinţă este gîndirea critică, deschisă, curajul de a avansa ipoteze îndrăzneţe şi de a le supune unor teste severe.

Din păcate, Popper a oferit prea mult credit ştiinţei şi prea puţin istoriei: în ierarhia formelor cunoaşterii, cea dintîi deţine monopolul obiectivităţii, cea din urmă, pe acela al subiectivităţii.

II

ŞCOALA *ANNALES* ŞI POSIBILITATEA ISTORIEI *TOTALE*

Autoreflexivitatea — condiţie a gîndirii istorice. Indiferent de perspectiva, analitică sau hermeneutică, din care a fost interpretată, istoria a însemnat înainte de toate naraţiune sau cunoaştere evenimenţială. Empiriştii logici au refuzat să conceapă că istoricul poate trece "dincolo" de faptele particulare fără să cadă în pură speculaţie, iar hermeneuţii (exceptîndu-1 pe Ricoeur) au considerat că singura lui preocupare este să descrie şi să înţeleagă modul de viaţă şi de gîndire al civilizaţiilor trecute. Nici unii, nici ceilalţi nu au depăşit prejudecata că înţelegerea trecutului ţine exclusiv de experienţa cotidiană (depreciată de neo-pozitivişti şi supraevaluată de hermeneuţi). Conceptelor teoretice le-a fost contestată fie semnficaţia obiectivă, sub pretextul "vaguităţii" lor, fie utilitatea, argumentîndu-se că istoricul nu are pur şi simplu nevoie de ele, intuiţia şi experienţa lui personală fiind suficiente. Nu exista nici o îndoială că istoria trebuie să rămînă o formă de cunoaştere eminamente *ideografică* — urmărind "obiectul" în singularitatea şi individualitatea lui — distinctă de ştiinţele *nomotetice*, preocupate să formuleze legi şi să prezică fapte. Ea ar urma să fie scrisă în termenii genealogiilor de evenimente şi personaje, în

care fiecare eveniment sau personaj este declarat unic şi deci imposibil de comparat sau de relaţionat cu altele.

Infirmarea acestei prejudecăţi a venit din partea istoriei înseşi. Şcoala *Annales* avea să demonstreze că există şi o altă posibilitate de a scrie istoria. O dată cu ea s-au năruit mitul pozitivist al faptelor *pure* ca şi mult vehiculata teză a unicităţii. Întorcînd spatele tradiţiei, istoricii francezi atrag atenţia asupra *duratelor lungi* şi a necesităţii cercetării lor dintr-o perspectivă pluridisciplinară.

Apărută în anii '30, *noua istorie* îşi defineşte orientarea prin tezele programatice formulate de Lucien Febvre *(Combat pour Vhistoire)* şi Marc Bloch *{Metier de Vhistorien*) şi traduse în realizări exemplare cum ar fi *Mediterana* lui Braudel. în perioada '50 — '70 efortul fondatorilor şcolii de a apropia istoria de alte ştiinţe umane se regăseşte în interesul pentru geografia istorică, istoria economică şi demografia istorică, iar după 1970, pentru istoria mentalităţilor (Jacques Le Goff, Henri-Irene Marrou, Le Roy Ladurie, R. Mandrou, Fran^ois Furet, P. Vilar, G. Duby, P. Nora, Paul Veyne, Michel de Certeau. Henry Marrou şi alţii; ultimii trei s-au remarcat mai cu seamă în domeniul antropologiei istoriei).

Dat fiind spaţiul limitat al acestei lucrări, nu ne propunem să discutăm multitudinea implicaţiilor filosofice ale *noii istorii.* O analiză aprofundată a acestora ar merita însă toată atenţia. Cercetarea supoziţiilor ontologice ale *Annalelor* ar putea furniza epistemologiei contemporane importante sugestii în configurarea unui nou concept al explicaţiei istorice, şi anume, acela de explicaţie structurală. Referinţa noastră la această şcoală nu

intenţionează mai mult decît să semnaleze relevanţa unui asemenea demers meta-teoretic.

Cum a fost posibil, înainte de toate, acest "miracol francez" (cum este numit de unii) în materie de istorie? Nu există, probabil, decît o singură explicaţie: "specialistul" a depăşit graniţele domeniului său pentru a medita asupra condiţiilor, a mijloacelor şi a limitelor propriilor cunoştinţe, îndoiala asupra istoriei, practicată mai ales de Paul Veyne, avea să se tranforme într-un proces sistematic al disciplinei. Specialiştii de la *Annales* pun în discuţie fundamentele istoriei, semnficaţia ontologică a conceptelor ei de bază. Cercetarea trecutului este însoţită la ei de o reflecţie de un gen mai fundamental, contrastînd cu practica empirică obişnuită a "breslei". Sînt supuse interogaţiei probleme referitoare la: obiectul şi metodele disciplinei, relaţia ei cu ştiinţele învecinate, posibilitatea accesului la adevăr, natura timpului istoric. Dedicîndu-se unor asemenea probleme, "specialistul" îşi depăşeşte condiţia lui tradiţională şi, cum spunea Heidegger, el nu mai vofbeşte propriu-zis ca istoric, ci mai degrabă, ca meta-istoric. Această capacitate a autoreflexivităţii, la care se adaugă interesul şcolii *Annales* pentru cercetarea multidisciplinară, avea să conducă la răsturnarea cadrelor ontologice în care se cantonase de atîta vreme istoria şi la formularea unei noi perspective de interpretare a trecutului.

Obiectul istoriei *totale:* **de la timpul unic la pluralitatea duratelor.** Respingînd identificarea simplistă a timpului istoric cu unicitatea, Braudel conferă acestei noţiuni o semnificaţie mult mai complexă. Timpul are cadenţe diferite, ritmuri inegale de curgere. Plecînd de la această convingere, el distinge între un timp individual,

unul social şi un timp geografic. în mod corespunzător, istoria se desfăşoară pe trei paliere diferite: a) istoria *evenimenţialâ* sau *de suprafaţă,* discernabilă la nivelul timpului individual sau al duratelor scurte; b) istoria *conjuncturală,* vizînd procese de durată medie, ce urmează un ritm mai lent de curgere, cum ar fi schimbările economice, sociale, demografice sau tehnologice; c) istoria *structurală (totală*), ce include procese de lungă durată, la nivelul cărora timpul este aproape staţionar, iar istoricul are nevoie de perspectiva secolelor pentru a putea recunoaşte vreo schimbare.[1]

Ideii multidimensionalităţii timpului, Braudel îi adaugă o concepţie ierarhică despre schimbarea istorică. în această ierarhie, procesele de lungă durată sînt elementele cele mai decisive, iar sectorul de timp al actorilor individuali, cel mai puţin decisiv. Deşi recunoaşte că lumea evenimentelor are propria ei realitate, care nu trebuie neglijată, Braudel nu cade victimă evenimentului. Dimpotrivă, interesul lui trece dincolo de ceea ce el numeşte latura vizibilă, aparentă (dar, desigur, reală) a istoriei, pentru a cunoaşte latura ei inobservabilă, ascunsă. La acest nivel el descoperă o istorie cvasi-imobilă, tăcută adesea din "reveniri insistente şi cicluri mereu reîncepute" şi care nu este altceva decît istoria oamenilor în relaţiile lor cu mediul înconjurător. Studiul ei privilegiat este motivat, aşadar, de nevoia aprehendării structurilor, a acelui "timp virtual lipsit de mişcare" al duratelor lungi.

Aflate pînă atunci în planul din spate al istoriei, structurile trec în prim planul ei. Prejudecăţile pozitiviste sînt complet neconvingătoare: limitele cunoaşterii istorice

[1] F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire,* Flammarion. Paris, 1969. pp. 112, 119.

nu sînt nici pe departe evenimentele şi laptele observabile. Criteriul testabilităţii empirice îşi pierde credibilitatea, iar istoricii *Anualelor* nu se mai supun imperativului categoric al confruntării directe cu faptele aşa cum reies ele din documentul scris. Convingerea lor că istoria nu se naşte odată cu documentul scris îi determină să exploreze şi alte surse ale cunoaşterii ei (documentul arheologic, obiecte de artă, vestigii de construcţii etc). Lărgirea sferei documentaţiei istorice le dă posibilitatea studierii acelor "zone liniştite" — climatul, inconştientul, mentalităţile, limba, filmul sau sărbătoarea — considerate pînă atunci nedemne de curiozitatea şi interesul cercetătorului. "Sînt anumite fapte mai importante decît altele?" se întreabă Paul Veyne. Dimpotrivă:

> "Lumea noastră este o lume a devenirii şi în orice moment se întîmplă evenimente de toate felurile. Este inutil să credem că unele dintre aceste evenimente ar fi de o natură particulară, că ar fi "istorice", că ar constitui ISTORIA. Trebuie să admitem că orice eveniment, orice fapt este istoric....Tot ceea ce are loc este în mod egal demn de istorie".[2]

Ar fi o eroare, conchide Veyne, să reducem studiul trecutului la istoria politică sau diplomatică.

Şcoala *Annales* semnalează astfel că acţiunile umane individuale nu epuizează istoria, aşa cum nici naraţiunea nu constituie singura posibilitate de cunoaştere a trecutului. Ea nu contestă propriu-zis dimensiunea individuală a istoriei şi importanţa cercetării evenimenţiale. Ceea ce-şi propune este să redea istoriei dimensiunea ei

[2] Paul Veyne, *Comment <m e'crit l'histoire,* Editions du Seuil, Paris. 1971, pp. 25. 32. 35.

globală, considerată pînă atunci nu doar inaccesibilă (evident, prin metode experimentale, singurele admise) dar şi lipsită de interes. Istoricii francezi nu se mulţumesc doar cu constatarea regularităţilor empirice. Pentru ei, acestea nu sînt decît un *explanandum* în căutarea unui *explanans.* Istoria "de suprafaţă" este relaţionată cu ceea ce se petrece în zonele liniştite şi ascunse, a căror realitate fusese suspectată în virtutea absenţei documentului scris.

Sfidînd pretinsele cerinţe raţionale pozitiviste ale metodei ştiinţifice, cercetătorii *Annalelor* abordează planul "din spate" al istoriei, precum şi antiteza aparentă între existenţă şi esenţă, ireversibilitate şi repetabilitate, între individualitatea evenimentelor şi generalitatea structurilor.[3] Lumea umană este regîndită din perspectiva noilor dimensiuni conferite timpului. Ea este o lume în devenire, dar devenirea are ritmuri diferite; nu toate procesele se derulează în mod uniform. Istoria nu este intelegibilă doar în termenii irepetabilităţilor. Prezupoziţia unicităţii absolute este infirmată îndată ce părăsim sectorul de timp al actorilor individuali pentru a aborda istoria oamenilor în raporturile lor cu împrejurările geo-fizice. climatice sau biologice. Aici, la nivelul *duratelor lungi,* sînt discernabile structurile.

Incălcînd interdicţiile pozitiviste, *noua istorie* face din analiza structurilor un obiectiv programatic şi demonstrează că asumarea existenţei lor nu înseamnă necesarmente ignorarea timpului. Aşa cum este înţeleasă de Braudel, semnficaţia noţiunii de structură este perfect compatibilă cu temporalitatea. Ea vizează acele uniformităţi ale vieţii sociale discernabile la nivelul *lumii-vieţii,* al

[3] Stuart Clarele, "The Annales Historians". in Q. Skinner (ed.), *The Return of Grarul Theory in the Human Science,* Cambridge University Press, 1985, p. 187.

"profunzimilor semi-obscure", al formelor inconştiente ale vieţii oamenilor. Asemenea uniformităţi nu sînt însă *universalii,* adică necesare *de re* . Structura nu semnifică repetabilitate sau permanenţă absolută. Ea are o dimensiune temporală, trimiţînd spre moduri posibile de organizare socială, spre raporturi relativ constante şi nu fixe. Prin structuri, Braudel nu are în vedere o realitate atemporală, ci una pe care timpul o uzează mai greu. Relaţiile oamenilor cu mediul în care trăiesc ilustrează o realitate de această natură (de pildă, cadrele geografice, productive şi, nu în ultimă instanţă, cele mentale sînt considerate un soclu rezistent, dar nu imuabil al devenirii istorice, constrîngeri perene, dar nu eterne ale comportamentului uman). Diversele procese, de durată lungă, medie sau scurtă, sînt conectate în cadrul unei explicaţii multidimensionale a istoriei. Studiul structurilor deschide astfel posibilitatea înţelegerii istoriei ca un proces social şi nu doar ca dramă individuală. Menajînd posibilităţile unei micro-istorii, Şcoala *Annales* propune totodată o istorie globală, care să dea seamă de dependenţele în plan vertical şi orizontal dintre diferitele tipuri de procese, precum şi de intersecţiile lor. Opoziţia dintre instantaneu şi durabil este echilibrată într-o explicaţie unitară şi coerentă a devenirii umane.

Statutul epistemologic al istoriei teoretice. Istoria globală ridică o problemă meta-teoretică importantă: în ce măsura o explicaţie istorică avînd ca obiect structurile (ansamblul) şi nu faptele particulare poate fi acceptată drept explicaţie întemeiată (sau fundată). Dacă am aplica standardele pozitivist-scientiste ale obiectivităţii, o explicaţie de acest gen ar trebui categoric respinsă. Deoarece, aşa cum am văzut, orice explicaţie ar trebui să

fie în acelaşi timp şi un instrument de predicţie, pentru a da posibilitatea confruntării cu faptele în vederea stabilirii adevărului sau a falsităţii ei.

Reamintim însă că în filosofia actuală a ştiinţei, testabilitatea a devenit un criteriu problematic, deoarece pe baza lui nu putem da seamă de teorii care, Iară să satisfacă cerinţa fals i ficabi li taţi i, au fost totuşi, acceptate. Filosoful american Hilary Putnam invocă în acest sens exemplul teoriei darwiniene a evoluţiei care, deşi nu a trecut testele popperiene, a fost admisă, deoarece:

> "...oferă o explicaţie plauzibilă unei mari cantităţi de date, deoarece este utilă în sugerarea unor noi teorii... şi deoarece teoriile alternative propuse în prezent fie au fost falsificate, fie piu- complet neplauzibile în termenii cunoaşterii fundamentale".[4]

Teoria lui Darwin are statutul epistemologic de model şi nu de lege deterministă, furnizînd un cadru conceptual în lumina căruia poate fi înţeleasă evoluţia speciilor. Ea ne spune că în cazul unei specii intervin mutaţii şi că acele mutaţii care prezintă avantaje adaptative pentru specia respectivă vor fi reţinute de ea prin selecţie. Teoria nu permite însă deducţia unor predicţii empirice astfel încît să putem spune că o anumită specie particulară, avînd anumite caracteristici în timpul t, va trebui să aibă anumite caracteristici în timpul t+k.*

[4] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History,* Cambridge University Press, N.York, 1981, p. 198.

* Exemplul este preluat de la Raymond Boudon, din lucrarea sa *Texte sociologice alese,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

O teorie istorică de genul aceleia a lui Braudel aparţine aceleiaşi categorii epistemologice ca şi teoria evoluţionistă. Şcoala *Annales* propune o altă metodologie de cercetare decît aceea experimentală. înţelegerea conexiunilor orizontale şi verticale dintre diversele procese — evenimenţiale, conjuncturale sau de durată lungă — presupune apelul la modele interpretative şi nu la legi (teorii) deterministe. Reprezentanţii acestei şcoli nici nu pretind că oferă mai mult decît un model de inteligibilitate al devenirii umane. Argumentul lor nu poate fi trecut cu vederea: realitatea istorică are o dimensiune *actuală* dar şi una *posibilă.* Dacă despre prima am putea da seamă în termenii unor enunţuri mai mult sau mai puţin susceptibile de verificare empirică (confruntarea cu documentul istoric fiind o garanţie, deşi relativă, a explicaţiei), înţelegerea celei de-a doua presupune concepte ireductibile la date de observaţie.

Istoricii francezi atrag atenţia asupra faptului că, pentru a aborda acea latură neobservabilă, dar reală, a lumii umane (adică, aceea care nu poate fi testată pe baza documentului scris), este nevoie de modele interpretative construite pe baza unor surse istorice noi (de aici, şi preocuparea lor de a lărgi sfera documentaţiei istorice). Ei concep aceste modele ca instrumente de re-descriere a realului "susceptibile de a culege conţinuturile istorice cele mai variate.... de a fi transpuse la alte medii sociale de aceeaşi natură, de-a lungul timpului şi spaţiului".[5] Faptul că acestea nu pot fi verificate empiric nu este de natură să pună la îndoială validitatea lor. Discursul istoric nu poate fi constrîns de criteriul observabilităţii, care este irelevant sub

[5] Guy Bourde et Herve Martin. *Leu e'coles historiques,* Editions du Seuil, Paris, 1983, pp. 313, 314.

aspect ontologic. Testabilitatea blochează accesul omului de ştiinţă la cunoaşterea unor dimensiuni importante ale realului, intraductibile în enunţuri factuale. Şcoala *Annales* are meritul de' a fi subliniat că lumea istoriei este ireductibilă la documentul scris şi că reflecţia istorică porneşte în mod egal de la documente şi de la absenţa lor.

Problema justificării modelelor interpretative se pune, aşadar, în alţi termeni decît aceia ai falsificabilităţii. Ele nu trebuie să dea seamă de situaţii particulare, ci să sugereze principii explicative pe baza cărora urmează a fi construite teorii empirice. Susceptibile de a "culege" conţinuturi diverse, sistemele interpretative ale istoriei apar ca intermediari între teorii empirice şi realitate. Relaţia cu obiectul real, chiar dacă mediată de concepte, lasă deschisă atît posibilitatea construirii de modele alternative, cît şi aceea a evaluării lor. Istoricii francezi recunosc că dimesiunea interpretativă a disciplinei lor face mai dificilă evaluarea diverselor sisteme explicative şi realizarea unui consens în cadrul comunităţii ştiinţifice. Ei nu se îndoiesc, totuşi, de posibilitatea "de a discuta obiectiv asupra dezacordului lor". "Subiectivitatea, precizează Paul Veyne, nu înseamnă arbitrar".[6] Supuse judecăţii şi criticii raţionale, diversele interpretări istorice pot deveni intersubiectiv comprehensibile. Prin sublinierea dimensiunii ontologice a istoriei (înţelegerea trecutului din perspectiva prezentului şi a prezentului în lumina trecutului) Şcoala *Annales* nu intenţionează să facă din această disciplină nici "o artă de a trăi" (P. Veyne) şi nici un text de interpretat. Ea nu urmăreşte să elimine adevărul istoric, ci să-1 relativizeze. Sau, mai precis, să arate că

[6] Paul Veyne. op. cit., p. 38, 42.

problema obiectivităţii nu poate fi tratată în termenii scientismului. Accentul pus pe aspectul deontologic al acestei probleme este semnul delimitării nete de pozitivism, în istorie, obiectivitatea nu înseamnă pur şi simplu "supunerea la fapte", spune J. Le Goff; aici vorbim de imparţialitate. Prima este "inconştientă", cea din urmă este "deliberată".[7] Imparţialitatea este aceea care face posibilă dezbaterea şi critica raţională, în cadrul comunităţii ştiinţifice, a diverselor puncte de vedere, în scopul comparării şi evaluării lor.

"Mesajul" *Annalelor* nu este abdicarea istoriei în faţa scepticismului şi abandonarea normei adevărului. Eliberarea (parţială) a discursului istoric de constrîngerile factuale nu înseamnă contestarea semnificaţiei lui obiective, a statutului său epistemologic realist. Apărarea acestui statut presupune însă o altă strategie decît aceea pozitivistă, care să ţină seama de dubla natură, empirică şi interpretativă a istoriei. Ideea de realitate istorică obiectivă (independentă de subiect) nu se prăbuşeşte decît ca supoziţie epistemologică, ce susţine transparenţa cognitivă a lumii. Dimpotrivă, ea poate fi menţinută chiar şi în condiţiile în care renunţăm la sensul "tare" al conceptului de adevăr, acela de corespondenţă cu faptele. Adoptarea noţiunii de adecvare raţională (sau coerenţă) în locul aceleia de corespondenţă nu semnifică punerea în paranteză a realităţii istorice, ci recunoaşterea caracterului ei deschis şi problematic. în consecinţă, nici cea mai bună schemă explicativă care se impune în urma dezbaterii critice a oamenilor de ştiinţă nu poate fi considerată decît aproximativ adevărată. îndoiala istoricilor francezi asupra

[7] Jacques Le *Goîf,Histoire et memoire,* Editions Galliniard, Paris, 1988, pp. 194, 197.

propriei lor discipline nu are nimic de-a face cu contestarea posibilităţii ei. Modelele lor explicative dau expresie unei profunde schimbări epistemologice în interiorul domeniului, constînd în recunoaşterea rolului presupoziţiilor metafizice în istorie. Utilizarea tennenului *paradigmă* pentru desemnarea unor sisteme explicative de acest gen nu este întîmplătoare: ea sugerează dimensiunea meta-teoretică a oricărei teorii.

Demonstrînd posibilitatea istoriei globale, Şcoala *Annales* contribuie la atenuarea antitezei dintre disciplinele nomotetice şi cele ideografice. Timpul relativ staţionar al duratelor lungi face ca obiectul istoriei să poată fi analizat în mod similar obiectului fizic, care nu este nici el în afara timpului. Aceasta nu elimină însă complet antiteza şi nici problema autonomiei istoriei. Relaţia dintre timpul geografic al duratelor lungi, timpul social şi cel individual rămîne specifică istoriei.

*

"Cazul" *Annalelo'r* constituie o lecţie deopotrivă pentru istoric şi filosof. Cel dintîi va înţelege că dispreţul faţă de reflecţia teoretică îl condamnă inevitabil la empirie, ştiut fiind că "o cercetare care începe cu detaliile, rareori reuşeşte să se ridice deasupra lor".[8] în plus, el va realiza importanţa efortului autoreflexiv, meta-teoretic pentru progresul conceptual al propriei discipline. Cel de-al doilea, urmează să aprofundeze concluzia că stabilirea condiţiilor ştiinţificităţii istoriei nu ţine de competenţa exclusivă a filosofului "profesionist". Are el motive să se simtă înfrînt ? Da şi nu. Da, în măsura în care continuă să

[8] Jonathan H. Turner, "Analytical Theorizing", in Antony Giddens and Jonathan H. Tumer, *Social Theory Today,* Standford University Press, 1987, pp. 164-165.

creadă în privilegiul absolut al discursului lui despre *Fiinţă.* Căci, el este nevoit să constate pierderea acestui privilegiu. Nu, în măsura în care este dispus să accepte ideea wittgensteiniană a egalei demnităţi a limbajelor. Dar, mai ales, să înţeleagă că, ignorînd ceea ce spune istoricul despre *fiinţările* concrete ale domeniului său, el nu va putea ajunge decît la construcţii formale, goale de conţinut.

BIBLIOGRAFIE *

1. Ansart, Pierre, *Les sociologies contemporaines,* Editions du Seuil, Paris, 1990.
2. Aron, Raymond, *Introduction ă la philosophie de l'histoire* , Editions Gallimard, Paris, 1938 *{Introducere în filosofia istoriei,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, trad. din franc, de Horia Gănescu).
3. *La philosophie critic/ue de l'histoire,* Librairie philosophique, J. Vrin, 1969.
4. *Legons sur l'histoire,* Editions du Seuil, Paris, 1989.
5. Berlin, Isaiah, "The Concept of Scientific History", în William Dray (ed.), *Pliilosophical Analysis and History,* Harper and Row Publishers, 1966.
6. Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* Routledge and Kegan Paul, London, 1980.
7. Boudon, Raymond, *Texte sociologice alese,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Bourde, Guy et Martin, Herve, *Les ecoles historiques,* Editions du Seuil, Paris, 1983.

* Bibliografia de faţă include lucrările la care am făcut trimitere în carte cît şi altele pe care le-am consultat pe parcursul cercetării mele.

9. Braudel, Franşois, *Ecrits sur l'histoire,* Editions Flammarion, Paris, 1969.
10. Brodbeck, May, "Methodological Individualism: Definition and Reduction", în William Dray (ed.), op. cit.
11. Collingwood, R.G., "Human Nature and Human History", în P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History,* Oxford University Press, 1974.
12. D'Amico, Robert, *Historicism and Knowledge,* Routledge and Kegan Paul, N. York, 1989.
13. DAndrea, Antonio, "Histoire et historiographie dans une perspective pluraliste", în *Re'vue internaţionale de philosophie,* nr. 111-112/ 1975.
14. Danto, A.C., "The Historical Individual", în William Dray (ed.), op. cit.
15. Dilthey, W., *Delimitarea ştiintelor spiritului,* în Caiet documentar 6/1977, Institutul de Teorie Socială, Academia Română, Bucureşti.
16. Donagan, Alan, "Realism and Historical Instrumentalism, în *Revue internaţionale de philosophie,* nr. 111-112 / 1975.
17. Dray, William, "The Historical Explanation of Actions Reconsidered", în Patrick Gardiner (ed.), op. cit.
18. Flonta, Mircea, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii,* Editura AII, Bucureşti, 1994.

Gadamer, H. G., *Verite et methode,* fiditions du Seuil, Paris, 1960.

20. Gardiner, Patrick, *The Nature of Historical Explanation,* Oxford University Press, 1961.

21. Gusdorf, Georges, *Les sciences humaines et la pensee occidentale,* III, "La revolution galileenne. Tome II, Payot, Paris, 1969.
22. Heidegger, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose,* Editions Gallimard, Paris, 1971.
23. Hempel, Cari G., *Aspects of Scientific Explanantion and Other Essays in the Philosophy of Science,* The Free Press, N.York, 1965.
24 ______ "Reasons and Covering Laws in Historical Explanation", în Patrick Gardiner (ed.), op. cit.
25. ______ "Explanation in Science and in History", în William Dray (ed.), op. cit.

Husserl, Edmund, *La crise des sciences europeenes et la phenomenologie transcendentale, Editions* Gallimard, 1989.
27. Kockelmans, Joseph, *Heidegger and Science,* Center of Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D.C., 1985.
28. La Capra, Dominick, *Rethinking Intellectual History. Text, Contexts, Language,* Cornel University Press, N. York, 1983.
29. Le Goff, Jacques, *Histoire et memoire,* Editions Gallimard, Paris, 1988.
30. Hart, H.L. and Honore, A.M., "Causal Judgment in History and in the Law", în William Dray (ed.), op. cit.
31. Margolis, Joseph, *Pragmatism Without Eoundations. Roconciling Realism and Relativism ,* Basil Blackwell, N. York, 1986.
32. *Historied Thought, Constructed World. A Conceptual Primer for the Turn of the*

Millennium, University of California Press, 1995.
33. Oakeshott, Michael, "Historical Continuity and Causal Analysis", în William Dray (ed.), op. cit.
34. Passmore, John, "The Objectivity of History", în Patrick Gardiner (ed.), op. cit.
35. Pârvu, Ilie, *Arhitectura existenţei,* voi 1, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.
36. Peirce, Charles Sanders, *Selected Writings,* Dover Publications, Inc. New York, 1958.
37. Popper, Karl, R., *Misere de l"historicisme,* Editions du Seuil, Paris, 1955 (*Mizeria istoricismului.* Editura AII, Bucureşti, 1996, trad. din engl. de Dan Suciu şi Adela Zamfir.
38. *La societe ouverte et ses ennemis,* Editions du Seuil, Paris, 1979 (*Societatea deschisă şi duşmanii ei,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, trad. din engl. de D.Stoianovici).
39. Ricoeur, Paul, "Philosophy", în Jacques Havet (ed.), *Main Trends Research in the Social and Human Sciences,* Mouton Publishers / Unesco, Paris, 1978.
40. *Eseuri de hermeneutică.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 (trad. din franc, de Vasile Tonoiu).
41. Rockmore, Tom, "Subjectivity and the Ontology of History", în John Hospers and Joseph Margolis (eds.), *The Monist,* April, 1991, Voi.74, Number 2.
42.—*Hegel. Avânt et apres,* Editions Criterion, Paris, 1992 (*înainte şi după Hegel,* trad. din franc, şi

cuvînt înainte de Cecilia Tohăneanu, în curs de apariţie la Editura Ştiinţifică, Bucureşti).
43. Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, N.Y., 1979.
44.—*Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers,* I, Cambridge University Press, 1991.
45. Skinner, Quentin, (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Science,* Cambridge University Press, 1985.
46. Smart, J. J., *Our Place in the Univers,* Basil Blackwell, N. York, 1989.
47. Trigg, Roger, *înţelegerea ştiinţei sociale* , Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, trad. din engl. de A.Botez, A.Firuţă, E.Gheorghe şi G.Nagîţ.
48. Turner, Jonathan, H., "Analytical Theorizing", în Antony Giddens and Jonathan H. Turner, *Social Theory Today,* Standford University Press, 1987.
49. Veyne, Paul, *Comment on ecrit l'histoire,* Editions du Seuil, Paris, 1971.
50. Von Wright, G. H„ *Explanation and Understanding,* Cornel University Press, 1971 *(Explicaţie şi înţelegere,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. din engl. de Mihail Nicolae Vasile, notă introductivă de Mircea Flonta).
53. Walsh, W.H., "The Limits of Scientific History", în W. Dray (ed.), op. cit.
54. "Colligatory Concepts in History", în Patrick Gardiner (ed.), op. cit.

55. White, Morton, G., *Foundations of Historical Knowledge,* Harper and Row, Publishers, N.Y., 1965.
56. Wilkings, Burleigh, T., *Has History Any Meaning ? A Critique ofPopper's Philosophy of History,* The Harverster Press, Hassocks,Sussex, 1978.
57. Ziman, John, *Reliable Knowledge,* Cambridge University Press, 1987.

EPISTEMOLOGY OF HISTORY

BETWEEN THE MYTH
OF FACTS AND THE MYTH OF MEANINGS

Abstract

This book outlines the general framework in which the analytieal debate on the nature and status of historical knowledge evolved from positivism to post-positivism. It follows the main lines of this unfolding, specifically the philosophical results that altered in a major way the manner of asking questions and generating solutions. The conclusion based on this analysis is the one suggested by the title of this book. It shapes the dilemma that confronts contemporary epistemology of history, namely that we either admit that the facts rely on our own conceptual frameworks, hence are inseparable from their significance to us, thereby risking a "textualist" reductionism leading to an identification of history with art or literature and a denial of its ability to legitimate its discourse; or we preserve the postulate of the ontological neutrality of facts, thereby reverting back to foundationalism and objectivism, hence to a reductionist interpretation of history in terms proper to the physical sciences.

The subject matter is dealt with in four sections. The flrst, called *Standard Analytieal Models of Historical Explanation,* describes Hempel's *covering law* model and Dray's *raţional* model. There is a clear perception that both Hempel and Dray, despite their differences on the nature of historical knowledge (which they define either in theoretic concepts empirically

translatable or, on tbe contrary, in practicai concepts of ordinary language), converge in their normativist view of philosophy. Both aim to impose their own ideal of explanation in history, whose expression disregards the content of historians' arguments, retaining only their form or logical structure. The discourse on historical reality as a whole is purged as devoid of any meaning, history being reduced to an understanding of particular events as derived either from general laws or from alleged raţional principles of human action. By crediting the laws or, alternatively, the principles of individual action with the role of ultimate foundation of historical explanation, Hempel and Dray fail to validate nothing but either the scientifie or the hurnanistic dimension of history.

The second section, called *From Monism to Methodological Pluralism,* refers to the attempt of a few authors of different traditions (analytieal and hermeneutical), like Georg Henrik von Wright and Raymond Aron, to go beyond the controversy regarding the kind of rationality that should prevail in defining historical knowledge. Their pluralistic approach, maintaining that in history the explanation and comprehension mutually presuppose and support each other, is instrumental in displacing the traditional pattern of the philosophical discussion defined by the dispute between the naturalist and the hurnanistic paradigme.

The third section, called *Back to Ontology and the Prospects of a New Epistemology of History,* depicts the overtures within the analytieal philosophy of the past decades that aim to re-think the very idea of a theory of historical knowledge based on a new concept of subject,

namely that of *human-being-in-the-world.* We witness the abandonment of the belief in the ontological neutrality of the historical discourse in favor of an approach that deems this discourse to be informed and contingent upon a rich prescientiflc understanding of the *life-world.* The more recent debate shows a concern for finding an answer to the question *whether and in what way philosophers contribute to the knowledge of historical reality.* Leaving behind the prejudiced thxnking that this reality can be approached only by the historian through scientific methods, the analysts (or some of them) maintain that there is also a "philosophical", pretheoretical, not just theoretical, manner of approach to the human world. The role of ordinary experience and of its language as background and tacit pre-condition of knowledge of the past and of legitimating the results of such knowledge is reconsidered. The present-day epistemology takes upon itself the task of accounting for the scientific and interpretative (metaphysical) dimension of history (Joseph Kockelmans, for instance). Legitimating historical knowledge is envisioned, however, in quasi-empirical terms, in a close relationship with "first-order questions" (Joseph Margolis) of this domain, with the particular nature of the beings included in its field of thematizing. Consequently, philosophy forfeits its cognitive privilege as well as its absolute normative rights in relation to history. Its explanatory principles decline from their status as ultimate foundations of historical knowledge. They will be understood to be revisable statements. Going beyond the skepticism-objectivism alternative within the philosophy of history presupposes reconciling normative-methodological and *perspectiva.I* dimen-

sions of history into a unitary theory whose meaning is that of a criticai ontology of history. The question to what extent this compromise is feasible is still controversial.

The fourth section, called *Theoretical History: a Pseudo-History?,* begins with a criticai analysis of the arguments used by Popper to reject historical theories, contending that the discourse on historical reality was senseless. Further, a brief account of the French contemporary school of historiography, the *Annales,* aims to signal the major consequences that philosophy could derive from studying the metaphysic assumptions of this *new history.* The interpretative schemes devised by the *Annales* historians reverse Popper's and Hempel's criteria of scientific knowledge; their object transcends particular facts that can be tested by the written document with a preference for the study of the ensemble and of the structures. Thus the potential dimension of the past becomes a target of investigation. To philosophy, this offers the following advice: since history is not reducible to its *actual* and empirically testable side, it can not be reconstructed in the terms of predictability, but only in the terms of intelligibility. A model of intelligibility of the past, of the kind Braudel ofFered, satisfles the standards of scientific knowledge, obviously understood in a non-positivist manner.